3 1761 09374819 2

Geschichte des Monismus

von

Rudolf Eisler

Geschichte des Monismus

Von

Dr. Rudolf Eisler

Leipzig
Alfred Kröner Verlag
1910

Philos. H
E36382 8e

670850
8. 1. 58

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Einleitung. Wesen und Arten des Monismus. L. Stein . . 1

I. Der Monismus im Altertum 7

1. Der primitive Monismus 7

2. Die ältere jonische Naturphilosophie (Thales, Hippon, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Anaximander) . . . 9

3. Heraklit und die Eleaten (Heraklit, Xenophanes, Parmenides, Zeno von Elea, Melissos, Eukleides von Megara) . . 11

4. Empedokles und Anaxagoras 12

5. Der pythagoreische Zahlenmonismus 14

6. Der atomistische Monismus (Leukippos, Demokritos, Epikur, Lucrez) 14

7. Der Monismus der Stoa (Aristoxenos, Dikaearch, Straton, Zeno von Kition, Kleanthes, Chrysippos, Seneca, Epiktet, Marc Aurel u. a.) 16

8. Der Neuplatonismus (Plato, Plotin, Porphyr, Proklos) . 18

9. Der indische Monismus. Lao-tse 20

II. Der Monismus im Mittelalter und in der Renaissance 23

10. Monistische Ansätze in der Philosophie des Mittelalters (Tertullian, Arnobius, Dionysius, Joh. Scotus Eriugena, Gregor von Nyssa, Amalrich von Bennes, David von Dinanto, Averroës, Eckhart) 23

11. Der Monismus der Renaissance (Vernias, Achillini, Niphus, Simon Porta, Andreas Caesalpinus, Agrippa von Nettesheim, Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Patritius, van Helmont, Campanella, Giordano Bruno, Sebastian Franck, J. Böhme, A. Silesius, Kepler, Galilei, Gassendi) . . 26

Seite

III. Der Monismus in der neueren Zeit 32
a) Der Monismus im 17. und 18. Jahrhundert . . . 32
12. Descartes. Hobbes 32
13. Spinozas Pantheismus und Identitätslehre (Okkasionalismus, Geulincx, Malebranche, Spinoza) 33
14. Die Monadologie von Leibniz 36
15. Berkeleys Immaterialismus. Hume 42
16. Materialismus und Hylozoismus im 18. Jahrhundert (Newton, Toland, Hartley, Priestley, Voltaire, Lamettrie, Holbach, Diderot, Maupertuis, Robinet, Deschamps, Cabanis, Broussais) 44
17. Herder. Goethe 46
18. Kants Bedeutung für den Monismus 50
b) Der Monismus im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart 55
1. Der idealistische Monismus 56
19. Fichte 56
20. Schelling (Oken, Steffens, Carus, v. Berger, Krause) . . 57
21. Hegel. J. E. Erdmann. Schleiermacher. Carriere . . . 59
22. Schopenhauer und andere Voluntaristen (Schopenhauer, Frauenstädt, Bahnsen, Mainländer, Bilharz, Hamerling, Peters, Noiré, Deussen, Schellwien, R. Wagner, Nietzsche, E. Horneffer, Münsterberg, Wenzig) 62
23. Ed. v. Hartmann (Drews, L. Ziegler, Schneidewin, v. Schnehen, M. Venetianer, Braun) 73
24. Lotze 77
25. Fechner, seine Geistesverwandten und andere Idealisten (Fechner, Francé, Br. Wille, Lasswitz, Pastor, Möbius, Strong, Ambrosi, Paulsen, Adickes, Ebbinghaus, P. Carus, Heymans, Landauer; Kern, Lipps, Eucken u. a.) 78
26. Wundt 96
27. Fouillée u. a. (Durand de Gros, Guyau, Lachelier, Sabatier; Bergson) 103
2. Der „realistische" Monismus 106
28. F. A. Lange 106
29. Riehl und andere Vertreter der Identitätslehre (Riehl, Höffding, Semon, Ardigò, Hering, Ribot, Jodl, Goldscheid, Carneri, Unold, L. W. Stern u. a.) 109

Seite

30. Fortbildungen des Spinozismus. Einheit und Vielheit (A. Spir, H. Bender, Ad. Steudel, J. Stern, K. Dieterich, M. L. Stern, L. Dilles; H. Marcus, W. James) 117
31. Der naturalistische Monismus bei Feuerbach und D. Fr. Strauß (Feuerbach, Strauß, C. Sterne, B. Vetter, Duboc) . . 118
32. Spencers Evolutionismus 120
33. Der materialistische Monismus des 19. Jahrhunderts (C. Vogt, Moleschott, Büchner, W. Strecker, Conta, J. C. Fischer, Wollny, Spiller, Kramar, Marschik, Adamkiewicz, Czolbe, Ueberweg, Dühring) 125
34. Der energetische Monismus (Ostwald, N. v. Grot, Goldscheid, A. v. Brandt) 132
35. Hylozoistische und psycho-physische Monisten (Noiré, L. Geiger, Naegeli, Zöllner, Sack, Hertwig, Hering, Haacke, J. G. Vogt; Méchanik, Ratzenhofer, Koltan, Caspari, Francé, Pauly, Ad. Wagner, Kohnstamm) 134
36. Ernst Haeckel. Der Monistenbund 138
37. Der erkenntnistheoretische Monismus 145
α) Der Bewußtseinsmonismus (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern, M. Kauffmann, Socoliu u. a.) . . 145
β) Der Empfindungsmonismus und Empiriokritizismus (Mill, Clifford, Pearson, Ziehen, Verworn, P. Müller, P. Volkmann, Mach, Avenarius, Petzoldt, Willy u. a.) . . . 146
38. Der Monismus des Gesetzes. A. Arndt 151

IV. Grundzüge eines idealistischen Monismus 153

Anmerkungen und Zusätze 174
(Lucrez, Seneca, Plotin, Veda, Tscheu-tse, Renaissance, Angelus Silesius; Schelling, Carus, Schaller, Hegel, Schopenhauer, Bahnsen, Mainländer, Volkelt, Fritzsche, Drews, Bergmann, Frohschammer, Carlyle, Green, Bradley, Hodgson, Fraser, Laurie, Ward, Boström, Monrad, Mamiani, Vera, Chiapelli u. a., Emerson, Paulsen, Adickes, Lasswitz, Forel, J. Schultz, B. Erdmann, P. Carus, Kern, M. Joachimi, Haacke, M. L. Stern, Spir, Dieterich, Ratzenhofer, Hylozoisten, Wießner, Runze, Wahle, Atwater.)

Literatur 193

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/geschichtedesmon00eisl

Vorwort.

Vorliegende Arbeit enthält eine kurzgefaßte, überall das Wesentliche hervorhebende und zusammenfassende Geschichte des Monismus im Umriß vom Altertum bis auf die Gegenwart. Es werden darin alle Arten des Monismus berücksichtigt, so daß Materialismus, Spiritualismus (oder Idealismus) und Identitätslehre gleicherweise zum Worte kommen. Das für weitere Kreise bestimmte Buch bringt viele Stellen aus den Werken der monistischen Denker, ohne aber durch Seitenangaben — betreffs solcher ist etwa des Verfassers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ (3. Aufl. 1909) zu vergleichen — das Werk zu beschweren. Die Werke der angeführten Autoren sind am Schlusse des Buches aufgezählt. Dieses alphabetische Literaturverzeichnis nebst dem detaillierten Inhaltsverzeichnis macht ein eigenes Autorenregister wohl überflüssig. Die Darstellung der Lehren der einzelnen Philosophen ist möglichst objektiv gehalten, rein referierend; erst in dem letzten Abschnitt findet sich eine kritische und positive Stellungnahme des Verfassers*).

Der Verfasser wünscht durch seine Arbeit sowohl den Anhängern als auch den Gegnern des Monismus zu dienen. Ersteren dadurch, daß er sie mit der Geschichte der von ihnen erwählten Weltanschauung vertraut macht, ihnen zeigt, wie ausgebreitet und wie reich gegliedert diese Weltanschauung ist; zugleich aber auch dadurch, daß die Erkenntnis der Möglichkeit verschiedener Formen des Monismus so manchen vor einem allzufrühen Dogmatismus bewahren kann, der dem Monismus gefährlich werden kann. Manche Gegner des Monismus aber

*) Weiteres enthalten meine im Literaturverzeichnis genannten Schriften, zuletzt die im gleichen Verlage (1909) erschienene Arbeit „Das Wirken der Seele“.

wird eine genauere Kenntnis der Geschichte des Monismus vielleicht dahin belehren, daß durch ihre Angriffe auf Schwächen, Einseitigkeiten, Übertreibungen des Monismus dieser selbst, das monistische *Prinzip*, keineswegs schon getroffen wird. — Der Verfasser selbst bekennt sich zu einem *idealistischen* Monismus, zu einem kritischen „Voluntarismus", für den die Natur ihrem innersten Sein nach lebendige Regsamkeit, psychische Aktivität, „Wille" ist; als Körperwelt ist sie die Erscheinung, die Außenseite, der Ausdruck einer Wirklichkeit, die für sich psychisch ist.

Um die Übersichtlichkeit der Disposition des dargestellten Stoffes nicht zu beeinträchtigen, sind eine Reihe von historischen Einzelheiten und Weiterungen in „Anmerkungen und Zusätzen" gegen Schluß des Buches gebracht worden.

Wien, Oktober 1909.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wesen und Arten des Monismus.

Der Ausdruck „Monismus" hat keineswegs eine Bedeutung, die ihn ohne Mißverständnisse gebrauchen lassen könnte. Ganz allgemein ist unter „Monismus" die „Einheitslehre" zu verstehen, der gemäß die Verschiedenheit des Seienden auf ein μόνον, ein einheitliches Prinzip, zurückgeführt wird. Die „Einheit", um die es sich hier handelt, ist in zweifachem Sinne zu nehmen, und je nachdem ergeben sich zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Terminus „Monismus". Es gibt nämlich zunächst einen „ontologischen" und einen „kosmologischen" Monismus, die keineswegs stets miteinander verbunden sein müssen.

Der ontologische Monismus ist jene Einheitslehre („Unitismus"), wonach die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Seele und Leib, Psychischem und Physischem keine endgültige, metaphysische ist, vielmehr auf ein gemeinsames Prinzip hinweist. Es gibt hiernach der Qualität, dem Wesen nach nur ein wahrhaft Seiendes, eine Wirklichkeitsart („Qualitativer Monismus"), mag nun das Wirkliche nur einmal, als einzige Substanz oder Kraft existieren, oder aber in einer Vielzahl von Individuen (Atomen oder Momenten) vertreten sein. Je nachdem das Eine, das als Prinzip, Urgrund, Substrat der oben angeführten scheinbaren Zweiheit des Seins angenommen wird, als „Substanz" schlechthin oder als „Ding an sich", als „Identisches" von Geist und Natur, als Geist oder psychisch, als Natur, Materie, Körper, als physisch bestimmt wird, ergeben sich verschiedene Formen des ontologischen Monismus. Dieser ist ein „transzendenter" Monismus, wenn das einheitliche Wesen der Dinge selbst als unbekannt oder unerkennbar gilt; wird aber das Physische oder das Psychische der Erfahrung oder der ungetrennte Erfahrungszusammen-

hang selbst als das „Monon“ bestimmt, dann haben wir es mit einem „immanenten“ Monismus zu tun. „Realistisch“ ist der Monismus, wenn er der empirischen Zweiheit der Erscheinungen ein absolut reales, vom Bewußtsein verschiedenes oder nichtpsychisches Sein zugrunde legt; „idealistisch“, wenn er das Seinsprinzip als Geist (Psyche, Bewußtsein) bestimmt, wobei er entweder die gesamte Außenwelt als Ausdruck psychischer (seelenartiger) Faktoren ansehen („Spiritualismus“), oder das Anorganische bloß als Inhalt eines Allbewußtseins bestimmen kann („objektiver Idealismus“). Je nachdem das Geistige, welches als Weltprinzip aufgestellt wird, Denken, Vernunft oder aber Wille, Streben ist, ergibt sich der Unterschied des „Panlogismus“ und des „Voluntarismus“. Es kann aber das Weltprinzip auch als Weltgeist, Allbewußtsein schlechthin, es kann ferner auch als „Phantasie“ (Frohschammer), es kann endlich als „Gefühl“ (v. Feldegg) bestimmt werden.

Für den ontologischen Monismus gibt es also in Wahrheit — als absolute Wirklichkeit — nur einerlei Wesen in der Fülle der Erscheinungen. Geist und Körper, Psychisches und Physisches sind weder zwei grundverschiedene Substanzen, noch selbständig existierende, unabhängig voneinander wirkende Vorgänge, wie der Dualismus glaubt. Vielmehr sind sie nur die beiden Daseinsweisen oder „Attribute“ oder „Seiten“ oder „Erscheinungen“ oder „Aspekte“ oder „Betrachtungsweisen“ eines ihnen gemeinsamen Wesens, das in ihnen sich zweifach manifestiert. Oder das Physische ist Erscheinung (bzw. Wirkung) des Psychischen, alles Körperliche ist Erscheinung oder Ausdruck eines Seelischen, Seelenartigen, „Objektivation“ von „Subjekten“, die unserem eigenen Ich analog sind (idealistischer oder spiritualistischer Monismus). Oder das Psychische ist an sich selbst physisch, ist Eigenschaft, Produkt, Funktion des Physischen, der Materie (materialistischer Monismus, Materialismus). Während für eine Richtung der „Identitätslehre“ das einheitliche Seinsprinzip, Identische, sowohl psychisch als physisch ist, ist es nach einer andern an sich weder psychisch noch physisch, sondern die „Indifferenz“ beider Erscheinungsweisen. Jene Ansicht, nach welcher der Stoff, die Materie das Seelische (Empfindung, Trieb) durch sich selbst als Eigenschaft betätigt, heißt „Hylozoismus“ (Stoffbelebung). Verwandt ist er mit dem, allen Dingen in irgendeinem Grade Beseeltheit zuschreibenden, „Panpsychismus“ (Allbeseelungslehre), von dem es aber wieder verschiedene Abarten gibt, angefangen vom

ganz anthropomorphistischen Panpsychismus des Urmenschen bis herauf zum „kritischen" Panpsychismus der erkenntnistheoretisch fundierten Metaphysik. Jene Auffassung des Psychischen oder des Bewußtseins, wonach dieses nur eine unwirksame Begleiterscheinung, ein „Epiphänomen" physiologischer Prozesse ist, bezeichnet man als „Epiphänomenismus".

Unter dem anthropologischen Monismus ist jene Anwendung des ontologischen Monismus auf das Verhältnis von Leib und Seele des Menschen zu verstehen, wonach die Seele nicht bloß ihrem Wesen nach mit dem Leibe gleichartig, numerisch aber von ihm verschieden ist, wie dies der „dualistische Spiritualismus" annimmt (Leibniz, Lotze u. a.), sondern ein und dasselbe Wesen einerseits Seele oder seelisch, anderseits Leib oder leiblich ist oder so erscheint (Spinoza, Fechner u. a.). Die „Seele" gilt hier nicht als eine vom Leibe numerisch verschiedene „Substanz", sondern als das Eigen- oder Innensein ebendesselben Wesens (Organismus, Mensch, Ding an sich), welches sich den Sinnen und der physikalischen Betrachtung als Körper darstellt. Insofern man in der Seele nicht ein substantielles Ding, sondern den einheitlichen Zusammenhang der psychischen Vorgänge selbst erblickt, wird die Identitätslehre zum psychologischen „Aktualismus" (Spinoza, Hume, Wundt, Paulsen u. a.).

Von dem ontologischen ist nun der kosmologische Monismus zu unterscheiden. Er ist Einzigkeitslehre („Singularismus"), d. h. er führt die Vielheit der Erscheinungen nicht bloß auf ein gleichartiges, sondern geradezu auf ein einziges Grundwesen zurück („Quantitativer Monismus"). Die Vielheit der Dinge, der Individuen ist nur Schein oder Erscheinung, nichts absolut Reales, Endgültiges, Metaphysisches. Sondern an sich besteht nur eine Substanz, eine Kraft, ein Ding an sich, eine Vernunft, ein Wille, kurz ein einziges Prinzip, welches nur in der Erscheinung als Vielheit von Dingen angeschaut wird. Das „Absolute" ist hiernach eine All-Einheit, es ist in allen Dingen der eine, gemeinsame Träger der Erscheinungen, es ist das All-Wirkende, und alles ist in ihm, ist Ausdruck seines Wesens. Es ist den Dingen und diese sind ihm „immanent". Gilt das Absolute als Gottheit, dann haben wir den pantheistischen Monismus, den Pantheismus vor uns, welcher je nach der Art des damit verbundenen ontologischen Monismus bald ein naturalistisches, bald ein idealistisches Gepräge annimmt (Gott als All-Natur — Gott als

All-Geist). Gott ist für den echten Pantheismus nicht die bloße Summe der Dinge, nicht eine bloße Resultante aller Vorgänge, sondern die primäre Einheit, die sich erst sekundär in eine Mannigfaltigkeit von Individuen gliedert, deren System die „Welt" bildet; diese ist für den idealistischen Pantheismus gleichsam der „Leib" der göttlichen All-Seele oder des Weltgeistes. Alles ist, sofern die Gottheit ihm zugrunde liegt, also als „Modus" der All-Einheit, „göttlich", nicht aber als Einzelding selbst Gott, der in keiner endlichen Summe von Dingen aufgeht, sondern das Unendliche ist. Der materialistische „Pantheismus" ist identisch mit dem „Atheismus".

Den Gegensatz zum ontologischen Monismus bildet der Dualismus, zum kosmologischen der „Pluralismus". Dieser ist „Atomismus", wenn materielle (oder dynamische) Atome als letzte Seinsfaktoren angenommen werden, er ist eine „Monadologie", wenn „Monaden", seelenartige einfache Wesen als solche gelten. Man kann also ontologischer Monist und dabei auch „Pluralist" sein (Demokrit, Leibniz u. a.). Eine Vermittlung zwischen dem Pluralismus und dem kosmologischen Monismus ist dadurch gegeben, daß man zwar an der Mannigfaltigkeit individueller Existenzen festhält, diesen aber kein absolut selbständiges, voneinander schroff geschiedenes Sein zuerkennt, sondern sie als bloß relative Kraftzentren innerhalb des sie umfassenden Allwesens auffaßt (Lotze, Fechner, Wundt u. a.).

Als „Monismus des Zusammenhanges" ist die Zurückführung des Geschehens auf eine Art der Gesetzlichkeit, der innern Verbindung, zu bezeichnen. Der „Kausalismus" anerkennt nur Kausalität im engeren Sinne, alles geschieht mit kausaler Notwendigkeit ohne Zweckursachen, ohne „Zielstrebigkeit". Der Kausalismus kann „logistisch" sein (wie bei Spinoza, Hegel) oder er kann den Charakter des „Mechanismus" haben, wonach alles Geschehen — zum wenigsten das physische — ein blindgesetzliches, ein durch Bewegungen, Druck und Stoß verursachtes ist. Die zweite Richtung des Monismus des Zusammenhanges ist die „immanent teleologische". Gemäß der immanenten Teleologie (Zweck- und Zweckmäßigkeitslehre) ist alle Verbindung von Ursache und Wirkung, alle Kausalverknüpfung, aller Mechanismus die Erscheinung, Äußerung, bzw. ein Niederschlag und eine Phase eines an sich teleologischen, finalen Zusammenhanges, d. h. eine Verbindung der Geschehnisse, der Aktionen und Reaktionen der Dinge, nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck („Pantelismus"). Kausalität und Finalität sind hiernach

im Grunde nur zwei Seiten oder Aspekte eines einzigen Zusammenhanges. Dieser „teleologische Monismus" tritt als metaphysische Weltanschauung auf; er kann aber auch bloß dem biologischen und psychologischen Kausalismus (bzw. Mechanismus) entgegentreten, bzw. ihn ergänzen, da ja die strenge Kausalverknüpfung in den Lebens- und Bewußtseinsprozessen von der immanenten Teleologie nicht bestritten, nur entsprechend gedeutet wird, nämlich als Objektivation „zielstrebiger" Handlungen der Wesen selbst (nicht — wie in der „transzendenten" Teleologie — der Gottheit oder sonst eines außerdinglichen Prinzips). Die monistische Teleologie ist in der Regel mit dem „Psychismus" verknüpft und nimmt leicht, da Ziele, Zwecke Inhalt des Strebens und Wollens sind, einen voluntaristischen Charakter an.

Der erkenntnistheoretische Monismus bestreitet den absoluten Gegensatz von Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt, Bewußtsein und Sein. Für ihn gibt es nur eine Seinsart, das an sich noch ungetrennte Erleben, das Bewußtsein, die Empfindung u. dgl., kurz den Zusammenhang von Erfahrungsinhalten und deren „Formen". Die Dinge der Außenwelt bilden nicht ein System von Realitäten jenseits des Bewußtseins, des Erlebens, der möglichen Wahrnehmung und Erkenntnis, sondern sie sind identisch mit subjektiven oder allgemeinen, intersubjektiven oder überindividuellen Bewußtseinsinhalten, Bewußtseinsobjekten. Das Subjekt (Ich) ist entweder die „Form", das Einheitsmoment des Bewußtseins, oder es wird als Komplex von Erlebnissen (Elementen, Empfindungen) betrachtet; in jedem Falle gehört es zur selben Wirklichkeit, die als Summe von Objekten oder Dingen im Bewußtsein oder in der Bewußtseinsmöglichkeit selbst sich vorfindet. Sein ist Bewußtsein oder Erlebnis, ist mit diesem identisch, diesem „immanent". Richtungen des erkenntnistheoretischen Monismus sind der „Bewußtseinsmonismus", der als subjektiver, als objektiver (ein „Universalbewußtsein" anerkennender) Idealismus, als „Immanenzphilosophie" auftritt, und der „Empfindungsmonismus", für den die Welt ein einheitliches Geschehen ist, dessen Elemente die „Empfindungen" sind („Monismus des Geschehens", wie W. Jerusalem diese Art des Monismus nennt).

Es gibt auch einen ethischen Monismus, der keinen scharfen Gegensatz zwischen „Sinnlichkeit" und „Geistigkeit" anerkennt oder aus einem Prinzip alle Mannigfaltigkeit des Sittlichen ableitet, und einen soziologischen Monismus, der aus einem sozialen Prinzip

(z. B. der Wirtschaft) die sozialen und historischen Vorgänge erklärt. Mit diesen beiden Arten des Monismus haben wir uns hier nicht zu befassen.

Betreffs der *Motive*, welche zum Monismus führen, verweisen wir auf den letzten (IV.) Abschnitt*).

*) Nach L. *Stein* bleibt jeder Dualismus „eine Vordergrundsansicht, ein dialektisches Provisorium von nur zeitweilig befriedigender Kraft". Das oberste und letzte Wort gehört dem Monismus. „Unmöglich wird sich der menschliche Geist dabei beruhigen und endgültig bescheiden, daß es *zwei* Welten, *zwei* Wahrheiten, *zwei* Quellen unserer Erkenntnis gäbe, die voneinander unabhängig wären." Bewußtsein und Natur weisen infolge ihrer konstanten Kongruenz auf ein neutrales Drittes hin. „Die ontologischen Versuche aller Metaphysiker, der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt, des Werdens, der Sinnenbilder oder Eindrucksatome einen letzten Einheitspunkt unterzulegen, ist nicht müßiges Beginnen oder bloß dialektischer Spieltrieb dieses oder jenes Denkers, sondern ein unentrinnbarer Seelenzwang der menschlichen Stammesnatur." Der Einheitsdrang des Denkens ist unaufhebbar. Wir sind genötigt, unsere eigene Ich-Einheit in das Universum hineinzufühlen. „Unsere Ich-Einheit ist das ewige Modell wie der Einheit des Universums, so der hypostasierten Einheit Gottes." Aller Dualismus mündet deshalb in einen Monismus, weil wir eines einheitlichen Trägers aller Mannigfaltigkeit in der Sinneserfahrung auf die Dauer nicht entraten können." „Der Dualismus ist eine psychologische Tatsache, aber der Monismus ist sein zureichender logischer Grund. Der Dualismus ist nach alledem nur das vorletzte, der Monismus aber ist das letzte Wort der Philosophie." Es gibt nur *eine* Wahrheit, *eine* Welt, *eine* Natur, *einen* Geist, *einen* Gott. „Die Sinne zeigen uns diese ewige Wahrheit in doppelter Brechung, die uns einen durchgängigen Dualismus vortäuscht, während der logisch operierende Verstand uns diesen einheitlichen Weltengrund als ‚ewige Wahrheit' in die Sonnenhelle des Bewußtseins rückt."

Stein selbst bekennt sich zu einem „energetischen Pantheismus".

I. Der Monismus im Altertum.

1. Der primitive Monismus.

Aller Philosophie als methodischer Geistesarbeit geht eine primitive „protophilosophische" Weltanschauung voraus. Es ist dies die Weltansicht des Mythus, in welcher das abstrakte Denken eine geringere Rolle spielt als die Phantasie, die aber einer eigenen, eigenartigen Logik nicht entbehrt. Nun zeigt sich allerdings diese Weltanschauung in zweifacher Hinsicht dualistisch gefärbt. Erstens in kosmologischer Beziehung: es gibt für den Mythus eine Vielheit von Wesen, von Dämonen, Geistern, Göttern; von einer All-Einheit ist nicht die Rede. Zweitens anthropologisch: Seele und Leib sind zwei numerisch und qualitativ verschiedene Wesen, voneinander trennbar, da die Seele schon während des Lebens, besonders aber nach dem Tode — der eben durch ihren Abgang begründet wird — den Leib verlassen kann, um ein selbständiges Dasein zu führen. Aber trotz dieses zweifachen unverkennbaren Dualismus weist die primitive Weltanschauung doch einen monistischen Einschlag auf, der von nicht geringer Bedeutung ist; denn es wird sich herausstellen, daß spätere Formen des Monismus eine Weiterbildung eben dieses rohen, mythischen, primitiven Monismus darstellen.

Die Dinge sind in gewissem Maße ein Reflex und Gegenstück der Ichheit; Objekte sind sowohl dem Subjekt gegenstehende Einheiten, als auch Subjekt-Analoga, soweit sie nämlich nicht bloße „Erscheinungen" sind, sondern ihnen ein „An sich" zugeschrieben wird. Dieses Resultat erkenntniskritischer Besinnung findet seine psychologische Bestätigung in dem, was wir als primitiven Monismus bezeichnen. Denn das primitive Denken faßt in der Tat alle irgendwie auffallenden Dinge als Ich-Analoga, als Subjekte bzw. als Sitz solcher auf. Der Zusammenhang der Phänomene als solcher entzieht sich noch meist der Aufmerksamkeit und Erkenntnis. Der Mensch legt sein Fühlen,

Wollen und Handeln in die Objekte der Wahrnehmung ein, er deutet das Geschehen als Ausfluß menschenartigen Wollens, *Willensein-heiten* sind für ihn die Quellen von Naturprozessen, so daß hier schon von einem primitiven „Voluntarismus" gesprochen werden darf. Sein eigenes Ich, sein eigener Wille, seine eigenen Motive sind dem Menschen das Vertrauteste, Bekannteste, was er hat; unwillkürlich kommt bei der Wahrnehmung äußerer Vorgänge, die irgendwie Ähnlichkeit mit seinen eigenen Bewegungen aufweisen, die Vorstellung jenes Ich, jenes Willens, jener Motive zur Reproduktion und verschmilzt in einem Akte der „Assimilation" mit dem Wahrnehmungsinhalt, der nun als Ich-Analogon apperzipiert wird. Die primitive Erkenntnis ist durchaus anthropomorph und beruht auf einer Art „Einfühlung", einer „Introjektion" menschlichen Selbstseins, Fürsichseins, Innenseins in die Dinge, welche damit zu wollenden Kraftzentren oder zum Sitze wollender Subjekte werden, die sich in Naturprozessen manifestieren. Alles lebt, alles ist beseelt oder kann zum Sitz einer Seele, eines Willens werden. Den Schlüssel zum Wesen der Dinge findet der Mensch in sich selbst. Der Leibnizsche Ausspruch „Tout comme chez nous" ist auch die Devise des primitiven Denkens, beim „Urmenschen" sowohl wie beim Kinde, welches ebenfalls die Dinge als Ich-Analoga, als willensbegabte Wesen auffaßt und behandelt. Die „innere" Erfahrung dient zur Deutung der „äußeren"; diese erfährt durch jene ihre Ergänzung, und die „Kategorien", die Grundbegriffe des Denkens, welche Bedingungen objektiven Erfahrungszusammenhanges und insofern „aprioriſch" sind, entnehmen ihren Eigengehalt der inneren Erfahrung, ohne selbst Erfahrungsbegriffe zu sein. Das „Ding", die „Substanz" ist das Gegenstück zum Ich, die „Kraft" das Korrelat zum Willens- und Handlungsvermögen, das „Wirken" die Objektivierung der Betätigung dieser dem Ich unmittelbar bewußten Potenz.

In der Zurückführung alles Geschehens auf Willensfaktoren als Kraftzentren liegt das Monistische der primitiven Weltanschauung. Der ursächliche Zusammenhang des Geschehens ist hier bereits triebmäßig gesetzt und gefordert; aber alle Kausalität ist auf dieser Stufe *Willenskausalität*, Bedingtheit durch ein Wollen. Ein Wille — ein guter oder ein böser — wird hier zum Grund, zur Ursache von Naturprozessen. *Erklären heißt hier motivieren.* Und auch an *Gesetzlichkeit* fehlt es im primitiven Naturbild nicht, wenn auch noch kein eigener Gesetzesbegriff vorhanden und diese Gesetzlichkeit weit ent-

fernt ist, eine feste, starre zu sein. Es ist eben eine Willensgesetzlichkeit, was das primitive Denken zur Ordnung der Erfahrungen benutzt. Erst in dem Maße, als einerseits der Wille des Menschen ein konstanterer wird und anderseits die Konstanz von Naturphänomenen beachtet wird, arbeitet sich ein Gesetzesbegriff im engeren Sinne heraus, welcher der Launenhaftigkeit und dem Sprunghaften, Inkonsequenten früherer Willensgesetzlichkeit einschränkend gegenübertritt. Eine Festigung und Vereinheitlichung erfährt der Gesetzesbegriff zunächst im Monotheismus, wo der Wille des einen Gottes zur Quelle der Naturgesetze wird; als solche fungiert dann in philosophischen Systemen die (oft hypostasierte) „Natur" selbst. Ein Gegensatz zwischen „Mechanismus" und „Teleologie" besteht in der primitiven Weltanschauung nicht. Sondern auch in bezug auf die Art der Kausalität des Geschehens zeigt sich ein monistischer Zug. Denn, da das Vorbild zur „Ursache" das Willensmotiv ist, dieses aber das Ziel, den „Zweck" des Handelns anzeigt, so werden die „Gründe", aus denen Naturprozesse verstanden, erklärt werden, zu Zwecken, und es erscheint das Geschehen als ein gerichtetes, auf Ziele eingestelltes, beabsichtigtes. Erst allmählich hebt sich — schon innerhalb des Mythus — das Lebendige vom Unlebendigen, das Organische vom Anorganischen, das Vitale vom Mechanischen ab und ein Dualismus, der auch schon mit der Ablösung der — freilich noch stoffartig vorgestellten — Seelen von den Körpern einsetzt, macht sich geltend, um erst in der sich erhebenden philosophischen Spekulation teilweise wieder einem Monismus Platz zu machen.

2. Die ältere jonische Naturphilosophie.

Der Mythus aller Arten und Zeiten ist anthropomorphistisch, er stellt sich alle in der Natur wirkenden Kräfte zuerst nach Analogie menschlichen Wollens, dann auch selbst menschenartig vor. Von dieser letzteren Art der Anthropomorphisierung macht sich nun das philosophische Denken zuerst frei, welches zugleich in immer höherem Maße die Phänomene, die Objekte der Wahrnehmung als solche und deren Zusammenhang beachtet. Aber immer noch spielt die innere Erfahrung ihre interpretatorische Rolle, immer noch dient das „Innensein" des Menschen als Schlüssel zur Eröffnung des Zuganges zu den Dingen der Außenwelt.

Mit einem hylozoistischen Monismus setzt, nach einer noch halbmythischen Vorstufe, die griechische Philosophie ein. Nicht aus dem Willen von Geistern und Göttern erklärt sie das Naturgeschehen, sondern sie führt die Mannigfaltigkeit zuerst der Dinge, dann auch der Vorgänge auf ein „Prinzip", auf einen einheitlichen Seinsgrund zurück, aus dem alles ward, wird, besteht. Nach dem festen Pol in der Erscheinungen Flucht sucht der Blick und er findet ihn auf dem Wege des „Zusammenschauens" in einer Substanz, einem Stoffe, einer Kraft, einem Prozeß. Zunächst in einem Stoffe, der aber dem Seelischen und dem Leben nicht gegenübergestellt wird, sondern der als von selbst belebt, lebendig, durch sein Innensein bewegend gilt, so daß also das Leben, die innere Regsamkeit als von ihm unabtrennbar, zu seinem Wesen gehörig erscheint.

So ist nach Thales das „Wasser" (das Flüssige) die Ursubstanz, aus der alles entstanden ist und zu der vielleicht alles wird — eine Ansicht, die wohl (wie Aristoteles meint) u. a. aus der Beobachtung des Zusammenhanges des Lebens (z. B. des Samens) mit dem Flüssigen sich herleitet, jedenfalls aber auf die Gleichmäßigkeit und weite Verbreitung des Flüssigen, das zugleich ein Schmiegsames, Bewegliches, Quellendes ist, sich stützt. Daß Thales Hylozoist ist, geht daraus hervor, daß er den Magneten für beseelt hält, weil er das Eisen anzieht, und daß nach seiner Ansicht alles von „Göttern" erfüllt ist. Nach Hippon ist auch die Seele ein Feuchtes.

An Stelle des Wassers setzt Anaximenes die Luft (das Luftartige). Sie erfüllt alles, ist unendlich. Sie ist beseelt, verhält sich zu den Dingen wie unsere Seele zum Leibe. Aus der Luft ist alles entstanden, und zwar durch Verdichtung und Verdünnung. Diese Auffassung ähnelt einer späteren, nach welcher aus Verdichtungen des Äthers die Körper sich gebildet haben. Diogenes von Apollonia schreibt der Luft nicht bloß Seele, sondern auch Geist, Vernunft zu.

Sowohl Wasser als Luft sind schon Besonderungen des Stoffes, und der Gedanke, etwas allen Stoffen Gemeinsames, einen wirklichen Urstoff als Prinzip zu setzen, drängt sich auf. So führt denn Anaximander alle Dinge auf einen unbestimmten „Kraftstoff" zurück, den er das „Unbegrenzte" (ἄπειρον) nennt. Dieses ist qualitativ unbestimmt, läßt aber alle Qualitäten und Formen aus sich hervorgehen, durch Scheidung der im Urstoff potentiell angelegten Gegensätze, wobei das ἄπειρον selbst unvergänglich sich in den Dingen erhält. Un-

zählige Welten gehen nacheinander aus dem „Unbegrenzten" hervor. Die Organismen sind im Meere entstanden, der Mensch hat sich aus tierischen Wesen entwickelt — also der Anfang einer Deszendenztheorie.

3. Heraklit und die Eleaten.

Den „Monismus des Geschehens" begründet Heraklit, während die Eleaten einen Monismus der Substanz ausbilden.

Nach Heraklit ist das Weltprinzip das ätherische Feuer (bzw. ein dem Feurigen analoger Prozeß). Es gibt nach ihm kein ruhendes, festes Sein, nur die Sinne täuschen uns ein solches vor. Alles fließt, alles ist im Werden, ist Prozeß, Entwicklung, beständige Veränderung, so daß man z. B. nicht zweimal in denselben Fluß steigen kann. Aus dem Urfeuer geht alles hervor, zu „Feuer" wird alles wieder. Der Kampf ist der Vater aller Dinge, er scheidet aus der Einheit die Gegensätze, die dann immer wieder durch Einklang zur Einheit sich verbinden. Also beständige Differenzierung und Integrierung, Entzündung und Erlöschen der Welten, Wechsel von Vielheit und Einheit, Periodizität des Weltprozesses. Dieser ist ein gesetzlicher, ihm ist eine Ordnung immanent, welche zugleich notwendig und vernünftig ist; es gibt einen „Logos" des Geschehens, eine im Wechsel sich betätigende und erhaltende Weltvernunft als Eigenschaft des göttlichen Urfeuers. An dieser Weltvernunft hat jeder Denkende teil, ihr müssen wir gehorchen. Die Seele ist ebenfalls „feuriger" Art.

Der Heraklitsche Gedanke, daß das Dauernde im Wechsel das ewige Werden ist, daß das All Entwicklung ist, daß der „Kampf" die Mannigfaltigkeit der Dinge beherrscht, daß das Geschehen ein gesetzmäßiges ist, daß eine objektive Vernunft das Getriebe der Welt durchzieht — dieser Gedanke hat sich im Wechsel der Ideen sieghaft behauptet, und wir werden ihm in der Folge wiederholt begegnen.

Den schroffsten Gegensatz zum Heraklitismus bildet der eleatische Monismus. Xenophanes eröffnet denselben mit seiner pantheistischen Lehre von dem All-Einen. Das All ist eins, und das All-Eine (ἓν καὶ πᾶν) ist Gott, der also vom Universum nicht verschieden, sondern mit ihm identisch ist. Das All-Eine ist ungeworden, unveränderlich, hat nichts außer sich. Es ist stofflich, kugelförmig, zugleich aber denkend, allwissend, alles beherrschend; es darf aber nicht menschenähnlich vorgestellt werden, wie dies in den verschiedenen Religionen geschieht.

Diesen pantheistischen Monismus führt der Eleate Parmenides weiter aus, ihn zugleich tiefer begründend. Das Werden, die Veränderung ist nur Sinnenschein, das Wirkliche ist absolut seiend, unwandelbar, nur das Sein ist wirklich, das Nichtsein hat keine Realität. Wirklich ist nur das Objekt des Denkens und gedacht kann eben nur das Sein, das Seiende werden. Sein und Denken (bzw. Gedachtsein) sind identisch. Das Seiende kann nicht entstanden sein, denn aus Nichtseiendem kann kein Sein hervorgehen; und es kann nicht vergehen, es beharrt unveränderlich als Substanz, die als stofflich, kugelförmig vorgestellt wird. Es gibt nur ein Seiendes, die Vielheit der Dinge als solche ist Schein, Sinnentrug. Wie dieser Schein entsteht, wird freilich nicht begründet. Daß es in Wahrheit weder Bewegung noch Vielheit geben könne, sucht Zeno der Eleate auf dialektischem Wege zu erweisen, indem er in der Annahme der Bewegung als real Widersprüche findet. Melissos von Samos betont die Einheit, Einzigkeit, Ewigkeit, Beharrlichkeit des Seienden. Es kann nur ein Seiendes geben, da mehrere Seiende einander einschränken würden, so daß sie nicht unendlich sein könnten. Die Unteilbarkeit des Seienden behauptet schon Parmenides, so daß wir hier den ersten klaren Gedanken der Kontinuität des Stoffes finden, der die Idee der Konstanz des Seienden ergänzt. Für die Welt des Scheines, der Sinneswahrnehmung, welche uns Veränderung, Werden vortäuscht, nimmt Parmenides zwei Prinzipien: das Warme und Helle im Gegensatz zum Kalten und Dunklen, an.

Der Eleatismus, die Lehre vom unveränderlichen Sein, vom ewig Seienden kommt in der späteren Philosophie (Spinoza, Herbart u. a.) wieder zur Geltung, aber auch schon in der griechischen Atomistik und in Platos Ideenlehre.

Eukleides von Megara identifiziert das „Eine" mit dem Guten, welches unwandelbar als göttliches Weltprinzip besteht.

4. Empedokles und Anaxagoras.

Bei Empedokles von Agrigent finden wir die Zerspaltung des einen Seienden in eine Mehrzahl konstanter „Elemente", die er als „Wurzeln" der Dinge bezeichnet (Erde, Wasser, Luft, Feuer). Es gibt kein Entstehen und Vergehen im strengen Sinne, sondern nur Mischung und Entmischung, Verbindung und Trennung der Ding-

beſtandteile, der Elemente. Dieſe ſind das abſolut Dauernde im Wechſel des Geſchehens. Aber der Monismus iſt hier kein ſtrenger, abgeſehen von der Vielheit der Elemente, vom Pluralismus. Denn es gibt nach Empedokles neben den ſtofflichen Elementen zwei immaterielle Kräfte, Liebe (Freundſchaft) und Haß (Streit), deren erſte vereinigend wirkt, während die andere trennt, ſcheidet, individualiſiert. Urſprünglich vereinigt die Liebe alle Elemente zu einem göttlichen „σφαῖρος“, einer All-Einheit, aus der ſich erſt durch den Streit die Elemente herauslöſen, die dann wieder durch die Liebe zu Dingen, Individuen verbunden werden, bis ſchließlich die Liebe ſo ſehr überwiegt, daß wieder eine Einheit beſteht — ein Prozeß, der ſich periodiſch wiederholt. Dies erinnert ſchon an neuere kosmogoniſche Theorien, wie ſie mit der Kant-Laplaceſchen Lehre eingeſetzt haben. Auch die Evolutionstheorie iſt bei Empedokles ſchon angelegt. Erſt entſtanden aus der Erde die Pflanzen, dann die Tiere, und zwar traten die verſchiedenſten Formen auf, von denen ein Teil als nicht lebensfähig, als Mißgeburten zugrunde gingen, während die zweckmäßig organiſierten ſich erhielten und fortpflanzten. Alſo ſchon ein Anklingen der Selektionstheorie eines Darwin. Den Pflanzen eignet ſchon Empfindung und Streben.

Bei Anaxagoras begegnen wir bereits einer Art Dualismus. Auch er zerſpaltet gleichſam das Seiende in eine Vielheit von Elementen, und zwar von qualitativen Atomen („Homöomerien“), die im Urzuſtande chaotiſch durcheinander gemiſcht waren. Es gibt unendlich viele Elemente, die gleichartigen vereinigen ſich zu (vorwiegend) homogenen Komplexen (Gold, Fleiſch uſw.), welche auch „Homöomerien“ (d. h. aus gleichen Teilen beſtehend) heißen. Aber die Scheidung und Verbindung der Elemente und Dinge erfolgt nicht von ſelbſt, auch nicht durch materielle Kräfte, ſondern durch ein unkörperliches Prinzip, den „Geiſt“ (νοῦς). Dieſer iſt das Feinſte von allem Seienden, er iſt rein, ungemiſcht, einfach, aktiv, leidlos; er iſt wiſſend, vernünftig, iſt das Prinzip der Ordnung, der Weltbildner. Ob die Immaterialität des „Geiſtes“ als eine abſolute und nicht bloß (den Körpern gegenüber) relative gemeint iſt, ſteht dahin. Der „Geiſt“ gibt aber nur den Anſtoß zur Weltbildung, die dann ihren eigenen Weg nimmt und nicht teleologiſch erklärt wird. Durch einen vom νοῦς an einem Punkte bewirkten Umſchwung iſt die Abſcheidung der Elemente erfolgt. Die Pflanzen, welche beſeelt ſind, und die Tiere ſind aus der Luft, bzw. im Äther vorhandenen Keimen entſtanden.

5. Der pythagoreische Zahlenmonismus.

Bei den Pythagoreern tritt zum erstenmal in der griechischen Philosophie der Versuch zu einer quantitativen Weltanschauung auf. Die Beschäftigung mit Mathematik, Astronomie, Musik zeitigte die Erkenntnis, daß Zahlenverhältnisse in den Eigenschaften und Relationen der Dinge eine universale Bedeutung haben. Die Welt wird nun als „Kosmos", als geordneter, harmonischer Zusammenhang gedacht und erkannt. Die Pythagoreer gingen aber noch weiter. Sie erklärten, daß sich alles zahlenmäßig ausdrücken lasse, und sie machten aus methodischen Erklärungsgründen Seinsgründe: die Zahlen und deren Prinzipien (Gerades und Ungerades oder Grenze und Unbegrenztes) wurden ihnen zu den Prinzipien der Dinge. Diese bestehen an sich aus Zahlen und Zahlenverhältnissen, sie sind Abbilder, Erscheinungen, Sichtbarwerdungen solcher, so daß die Zahl das einheitliche Wesen von allem, vom Physischen wie vom Psychischen (— auch die Seele ist eine Zahl —) ist, ja selbst die Tugenden werden auf Zahlen zurückgeführt (z. B. die Gerechtigkeit auf die Quadratzahl). Mehr als die Lehre von der „Sphärenharmonie" ist die pythagoreische Lehre vom „Zentralfeuer", um welches sich die (um ihre Achse sich drehende) Erde bewegt, von Bedeutung, denn sie ist die Vorstufe zur heliozentrischen Theorie des Kopernikus. Trotz aller mystischen Zahlensymbolik und trotz der Hypostasierung der Zahlen gehört der Kern des Pythagoreismus zu den bleibenden Resultaten des Denkens. Ewigkeitswert hat der Satz: „Die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich, noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen." Die Bedeutung der Zahl als Denkmittel (für die äußere Erfahrung wenigstens) ist damit klar formuliert.

6. Der atomistische Monismus.

Die quantitative Atomistik und zugleich die rein mechanistische Weltanschauung begründen Leukippos und Demokritos von Abdera, wobei für uns letzterer in den Vordergrund tritt. Nicht in etwas Formales, wie es die Zahl ist, sondern in ein Stoffliches verlegt Demokrit das Seinsprinzip. Alles Seiende ist hiernach materiell,

es gibt an sich nichts als Atome, Atomenkomplexe, sowie den leeren Raum, in dem sich die Atome bewegen. Nicht nur ein Seiendes, sondern unendlich viele Substanzen (Pluralismus) gibt es, aber diese Substanzen, die „Unteilbaren" (ἄτομα), die Atome, sind nicht qualitativ unterschieden, sondern nur hinsichtlich Gestalt, Lage, Größe und Anordnung verschieden. Die Atome sind ewig, unentstanden und unzerstörbar, weil einfach; das Seiende hat keine Ursache, nur das Geschehen im einzelnen, für welches das (von Leukippos zuerst betonte) Kausalprinzip gilt, nach welchem nichts grundlos erfolgt, sondern alles begründet und notwendig. Ewig wie die Atome ist auch ihre Bewegung, die ebenso real ist wie das Bewegte, während die Sinnesqualitäten: Farbe, Ton, Geschmack, Geruch usw. nur subjektiv sind, nur für unsere Auffassung der Dinge, nicht für deren Seinskern Geltung haben. Alles Werden ist Verbindung, alles Vergehen Trennung der Atome, deren verschiedene Kombinationen die verschiedenen Dinge konstituieren. Aus den Atomen, ihren Bewegungen und Komplexionen sind alle Eigenschaften der Dinge zu erklären, ohne Teleologie, streng kausal, ja streng mechanistisch, da keine eigenen Kräfte, nur die bewegten Atome und die von ihnen ausgehenden Impulse (durch Druck) als Ursachen von Veränderungen fungieren; auch keine inneren Kräfte gibt es nach dieser von allem Hylozoismus sich entfernenden, materialistischen Naturauffassung. Mit einer durch die Natur der Atombeschaffenheit bedingten Notwendigkeit erfolgt die Weltbildung, eingeleitet durch eine Wirbelbewegung, welche Körper und Körpersysteme zeitigte und immer wieder zeitigt. Die Lebewesen haben sich aus Schlamm gebildet. Die Seele ist nicht eins mit dem Leibe, sondern besteht aus besonderen, feinsten, beweglichsten Atomen, welche den Leib durchsetzen, wobei (wie schon nach Alkmaion von Kroton) das Gehirn der Sitz der Denkfunktionen ist. Aus einem Austausch von Atomen (durch die Atmung) besteht das Leben, welches also ebenfalls mechanisch erklärt wird. Indem von den Dingen Atome sich ablösen und in den Sinnesorganen als „Bildchen" eintreten, bewirken sie die Sinneswahrnehmung, die aber von den Atomenkomplexen und ihren „Ausflüssen" selbst qualitativ unterschieden ist, so daß erst das Denken das Wesen der Dinge erfaßt, indem es dieses — eben durch den Atombegriff als Grundlage der Erkenntnis — begrifflich konzipiert und dadurch die Erscheinungen „rettet", sie einheitlich begreiflich macht.

Durch Epikur und seine Schüler (besonders T. Lucretius Carus) erfährt der atomistische Monismus und Materialismus seine weitere Ausgestaltung. Er nimmt hier — wiewohl Epikur die Existenz der Götter nicht bestreitet — einen atheistischen Charakter an, da ausdrücklich jedes Wirken der Gottheit in der Welt geleugnet wird und höchster Wert auf den ureigenen strengen Kausalzusammenhang des Geschehens gelegt wird. Die Denkweise ist hier eine durchaus naturalistische und quantitative. Die nur durch Größe, Form und Schwere unterschiedenen Atome, deren es eine unendliche Zahl gibt, bewegen sich im leeren Raum, in dem sie ursprünglich infolge ihrer Schwere nach unten fallen. Freilich besteht hier ein Urzufall, denn um den Zusammenstoß und die Vereinigung der Atome zu erklären, ist Epikur genötigt, ein (durch nichts begründetes) Abweichen von der geradlinigen, nach unten gerichteten Bewegung vorauszusetzen, wodurch eine gewisse Willkür die starre Gesetzlichkeit durchbricht und demgemäß auch für die Lehre von der Willensfreiheit verwertet wird. Schroff abgelehnt wird aber das Walten einer Vorsehung, eines Weltplanes, von Zweckursachen überhaupt. Betreffs der Organismen wird eine der Empedokleischen ähnliche Lehre vorgetragen. Die Seele ist ein Komplex eigener, besonders glatter und runder Atome, die sich im Tode zerstreuen, so daß es keinerlei Unsterblichkeit als die der Atome gibt.

Daß die Atomistik sowohl als wissenschaftliche Theorie, wie auch als Weltanschauung in neuerer Zeit ihre Auferstehung gefunden hat, ist allbekannt.

7. Der Monismus der Stoa.

Der Monismus der Stoiker unterscheidet sich erheblich von jenem der Atomistiker. Er geht teilweise auf ältere Anschauungen, auf den jonischen Hylozoismus, auf Lehren Heraklits zurück und ist auch in manchem von der Philosophie des Aristoteles abhängig. Diese ist nicht als monistisch anzusprechen, wenn hier auch noch — abgesehen von der Annahme des immateriellen, vom Leibe trennbaren Geistes, der zur Körperseele „von außen“ hinzutritt — der schroffe Dualismus eines Descartes fehlt. Charakteristisch ist für die Weltanschauung des Aristoteles die Unterscheidung von „Form“ und „Stoff“ als Prinzipien, wobei der Stoff die (objektive) Möglichkeit zu einem Wirklichen, die Form aber ein aktives, ja substantielles Prinzip ist, welches das Potentielle verwirklicht, ausgestaltet, formt. Indem die

„Form" zugleich der Zweck aller Aktualisierung von Potenzen ist, wird die Aristotelische Weltauffassung zu einer wesentlich teleologischen, wenn auch die bloß bewirkenden, mechanischen Ursachen, welche durch den Widerstand des Stoffes bedingt sind, ebenfalls eine Rolle spielen. Entfaltung der Dinge durch innere, ihnen immanente Faktoren — im Gegensatze zu Platos transzendenten, jenseits der Erscheinungswelt wesenhaften „Ideen" — ist allem Geschehen gemein, nur daß den ersten, freilich nicht mechanischen, Anstoß zur Weltentwicklung der „unbewegte Beweger", der göttliche Geist gibt. Die Seele ist, soweit es sich nicht um die Vernunftseele, den Geist im engeren Sinn handelt, weder materiell noch eine geistige Substanz, sondern sie ist das dem Organismus immanente Lebensprinzip, die „erste Entelechie" desselben, die von innen aus sich selbst realisierende Verwirklichung und Wirklichkeit des Lebens, Empfindens, Vorstellens, Begehrens, so daß hier schon von einem „aktualistischen" Seelenbegriff gesprochen werden darf.

Es ist nun interessant, zu sehen, wie einige Peripatetiker sich einem Naturalismus nähern, der dann in der Stoa konsequent ausgebildet wurde. Schon bei dem Nachfolger des Aristoteles, Theophrast, setzt diese Tendenz ein. Aristoxenos von Tarent bezeichnet die Seele als „intentio" (Stimmung) des Körpers. Nach Dikaearch von Messene gibt es nur eine All-Seele, die sich zeitweise zu Einzelseelen differenziert. Noch weiter entfernt sich Straton aus Lampsakus von der Lehre des Aristoteles. Die Existenz eines vom Leibe trennbaren Geistes bestreitet er. Alles Geschehen hat rein natürliche Ursachen, die Welt besteht durch sich selbst, ist nicht ein Werk göttlichen Schaffens. Wärme und Kälte sind die Naturkräfte.

Die Stoiker (Zeno von Kition, Kleanthes, Chrysippos, Diogenes der Babylonier u. a., später Seneca, Marc Aurel, Epiktet, teilweise auch Cicero u. a.) behalten die Aristotelische Unterscheidung von Form und Stoff bei, modifizieren sie aber beträchtlich. Die Form wird zum Tätigen, Gestaltenden, der Stoff zum Leidenden, zur rein passiven, an sich trägen Materie, die erst durch das Tätige bewegt, geformt, belebt, beseelt wird. Das „Tätige" (die Kraft) ist nicht absolut immateriell, wenn auch nicht ein einzelner Körper, es ist eine feinste ätherartige Substanz, ein „Feuergeist" (πνεῦμα), der alles durchdringt, in allen Dingen wirksam, mit dem „Leidenden" überall zur Einheit verbunden ist, gleichsam als Energie und Spannkraft der Körper, als dynamisches Agens von innen aus. In perio-

dischem Wechsel existiert einmal das πνεῦμα als göttliche Einheit für sich, dann wieder eine Welt von Einzeldingen als Differenzierung des ätherischen Feuergeistes oder eines Teiles desselben. Das göttliche „Urfeuer" wirkt, durch die Welt ergossen, in den Dingen, ist ihnen immanent, so daß wir hier einen (dynamischen) Pantheismus vor uns haben. Die Urkraft ist kein blindes, sondern ein vernünftiges, allwissendes, zwecktätig wirksames Prinzip, eine All-Vernunft, durch deren Vorsehung alles bestimmt ist, alles aufs beste geordnet ist, da auch die Übel ihren Grund und Zweck haben (Optimismus). Das Geschehen ist ein streng gesetzliches, von absoluter Notwendigkeit beherrschtes, und diese Notwendigkeit oder Schicksalsmacht ist eins mit der Weltvernunft, der Weltlogik, der vernunft- und zweckvollen Entwicklung der Welt, in der die göttliche Weltseele sich betätigt. Aus dem Urfeuer entwickelt sich die Welt, die nach einer bestimmten Zeit wieder zu Feuer wird (Weltbrand), aus welchem immer wieder genau die gleiche Welt hervorgeht („Ewige Wiederkunft" bei Nietzsche). Die menschliche Seele ist ein Ausfluß der Weltseele und durchdringt den gesamten Organismus, so aber, daß die Denk- und Willenskraft im Herzen ihren Sitz hat. Im Tode verläßt die Seele ihren Leib, den sie aber nur bis zum nächsten Weltbrand überdauert, und dies gilt sogar (nach Chrysippos) nur von den Seelen der Weisen. Trotz ihres entschiedenen Determinismus anerkennt die Stoa eine gewisse Willensfreiheit, eine Aktivität der „Zustimmung" seitens des Willens, der natur- und vernunftgemäß sich bestimmend die Naturgesetze als notwendige anerkennt.

8. Der Neuplatonismus.

Der Neuplatonismus entfernt sich oft vom Monismus sehr, ja, er bedeutet z. T. geradezu einen Dualismus, da er Gott und Welt, Übersinnliches und Sinnliches, Geist und Materie, Seele und Leib einander schroff gegenüberstellt, wobei es sich hier auch um einen starken Wertungsgegensatz handelt. Immerhin lassen sich auch in der Weltanschauung des Plotinos monistische Elemente aufweisen, und es ist dies auch verständlich, da der Neuplatonismus neben Bestandteilen des Platonismus und des Aristotelismus wie auch des Pythagoreismus stoische Ideen enthält.

Bei Plato wird die Welt der sinnlichen, vergänglichen, unwesen-

haften Erscheinungen als bloßes Abbild, als „Nachahmung“ einer an sich und in sich jenseits von Raum, Zeit und Werden bestehenden, ewigen, unveränderlichen Welt des Seins, der Welt der „Ideen“, der Urbilder aller Gattungen von Dingen, gegenübergestellt. Die Idealwelt bildet einen Zusammenhang, der von der „Idee des Guten“, der Gottheit zur obersten Einheit zusammengefaßt wird. In den Ideen hat die Sinneswelt ihre feste Grundlage, die Erkenntnis ihre apriorische Grundlegung, und die Seele nimmt eine mittlere Stellung ein, sofern sie sowohl einfach und seiend, als auch zusammengesetzt und veränderlich ist.

Plotinos geht sogleich von dem göttlichen „Einen“, welches zugleich das platonische Urgute ist, aus. Dieses Eine ist aber nicht bloß übersinnlich, sondern auch übervernünftig, es ist nicht erkennbar, nur im mystischen Zustande der Ekstase erschaubar, erlebbar. Es ist immateriell, aber nicht psychisch, sondern rein geistig, ja an sich übergeistig, denn der „Geist“ ist bereits eine „Ausstrahlung“ des Einen. Das Eine ist weder die All-Einheit noch ein von der Welt völlig getrenntes Wesen, es ist zwar nicht in der Welt, aber diese wird in gewissem Sinne vom Einen umspannt, hängt mit ihm durch eine Reihe von Vermittlungen dynamisch zusammen. Wir haben hier ein System der „Emanation“ vor uns, indem nach Plotin alles Sein aus der Überfülle des Einen durch Ausstrahlung oder Ausströmung hervorgeht, emaniert, wobei das Sein ein um so gröberes, niedrigeres ist, je weiter es sich vom Einen entfernt. Das Eine, das Absolute entläßt die Welt aus sich, ohne sich selbst aufzugeben, ohne substantiell in die Welt einzugehen oder gar (wie bei den Stoikern) zur Welt zu werden; es ist die Sonne, die bleibt, wohin auch ihre Strahlen dringen. Aber nicht unmittelbar emaniert die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus dem göttlichen Einen, dazu ist die Verschiedenheit zwischen beiden zu groß. Sondern zuerst erzeugt das Absolute das Prinzip, welches durch Hinwendung zu jenem sich als Geist, als Denkendes, als Bewußtsein erstellt. Jetzt erst besteht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Tätigkeit und Ruhe. Der „Geist“ umfaßt die Ideenwelt, die Urbilder aller Dinge, die nicht bloß Gegenstände des Urdenkens, sondern selbständige, aktive Faktoren innerhalb des Geistes, geistige Wesen oder Kräfte sind. Von dieser „intelligiblen Welt“, der unmittelbaren Reflexion des Absoluten (als des „Ding an sich“, um schon mit Kant zu reden), ist die Sinnen-

welt, das materielle Universum, nur ein Abbild, nur eine unwesenhafte Erscheinung. In der Körperwelt wirkt die Seele, welche aus dem Geiste emaniert und selbst wieder das Materielle aus sich hervorgehen läßt, wobei sie als an sich einfaches, immaterielles Wesen verbleibt, welches vom Leibe trennbar, unsterblich ist, während sie im Leben den Gesamtorganismus durchdringt, als Lebensprinzip. Die Auffassung des Körperlichen ist hier also eine spiritualistische. Wie nach der Lehre der Stoa wirken nach Plotin in der Materie, dem dunklen, irrationellen Substrat des Geschehens, zielstrebige Kräfte (λόγοι), so daß die Teleologie zur Geltung kommt, sowohl in ihrer transzendenten wie in ihrer immanenten Form; eine „Theodizee", eine metaphysische Begründung der Übel in der Welt gibt Plotin ebenso wie die Stoa. Das Endziel alles Tuns ist die Einigung mit dem göttlichen Einen, die „Ruhe in Gott", die schon bei Lebzeiten in der Ekstase zu erreichen ist.

Der Neuplatonismus, der durch Porphyr, Proklos u. a. weitergebildet wurde und in späterer Zeit noch wiederholt Aktualität bekam (im Mittelalter, in der Renaissance usw.), ist also zwar kein reiner Monismus, ja zum Teil ein schroffer Dualismus, aber schließlich wird hier doch alles Sein als Auswirkung einer Einheit aufgefaßt, welche trotz der Transzendenz ihres Seins eine gewisse Immanenz des Wirkens bekundet, und ferner tritt das Spiritualistische, die Betonung des Geistigen und Seelischen als des innern Wesens aller Dinge, stark hervor. Jedenfalls liegen in diesem Systeme die Keime zur Gestaltung einer teilweise monistischen Weltanschauung, eines „spiritualistischen Panentheismus", wie er später in der Tat aufgetreten ist.

9. Der indische Monismus. Lao-tse.

Bei den Indern hat sich aus älteren religiösen Vorstellungen, und zwar schon innerhalb der Religion oder Theologie, eine Form des Monismus entwickelt, welche manche Ähnlichkeit mit dem Neuplatonismus — der übrigens schon unter orientalischem Einflusse steht — aufweist; wir begegnen ihm in den Upanishads, einem Teile der Veden und im System des Vedanta. Der Einheitsgedanke wird hier aufs stärkste betont. Während im Neuplatonismus die Vielheit der Seelen eine reale ist, kommt im strengen indischen Monismus die Lehre von der Wesensgleichheit und Identität aller Seelen und Dinge zum

Ausdruck. Die Vielheit der Erscheinungen ist nichts Ursprüngliches, das ist auch schon die Ansicht Plotins; hier aber wird diese Vielheit, die Individualisierung geradezu zum bloßen Schein, zu einem Trug, den der „Schleier der Maja" bewirkt, d. h. die Illusion, in die versenkt das Allwesen sich als Vielheit anschaut, während es an sich, in Wahrheit eins, einheitlich, einzig ist. Die Welt als solche ist Schein, eigentlich existiert nur das Eine, das „Brahma". Die Nichtigkeit der Dinge wird betont („Akosmismus"), nachdem auf einer älteren Stufe der spekulativen Entwicklung die Welt nur einfach als Emanation des göttlichen „Brahma" aufgefaßt worden war. Dieses Allwesen ist ewig, unwandelbar, reines Sein, nur in der Erscheinungswelt gibt es ein Werden, ein Entstehen und Vergehen. Das einzelne Ich ist nur in der Erscheinung von den anderen Ichs verschieden, an sich ist allen Ichs das eine Selbst („Âtman"), d. h. das Brahma als Allseele, immanent; alle Ichs sind eins und alles Sein ist ein Selbst: „tat twam asi" — das alles bist du, „aham Brahma asmi" — ich selbst, ich als Âtman bin das Eine, das Brahma. Das Eine selbst geht also — freilich nur in seiner Selbsterscheinung — in die Vielheit ein, es existiert nicht außerhalb derselben, nicht jenseits der Welt, zu der es sich besondert. Es ist an sich übersinnlich, immateriell, wird aber sinnlich als Körperwelt und als System von Individuen wahrgenommen, bis das spekulative Denken oder die innere Geistesschau sich vom Sinnentruge losmacht. Höchstes Ziel ist die alle Seelenwanderung, alle Wiedergeburt aufhebende volle, reine Einswerdung mit dem Allwesen, erreichbar durch Askese, durch Unterdrückung der Sinnlichkeit. Im Buddhismus wird daraus das Eingehen in die Welt des „Nirvâna", in der alles Begehren, alle Unrast, alles Werden überhaupt verschwunden ist.

Dieser indische Monismus ist ein reiner Monismus, sowohl in ontologischer als in kosmologischer Beziehung. Das Ursein, auf welches alles zurückgeführt wird, ist in allem qualitativ und numerisch identisch; aller Pluralismus ist hier ausgeschaltet. Emanatistisch ist dieser Monismus, sofern das höchste, göttliche Sein der Urgrund von allem ist. Endlich ist dieser Monismus immaterialistisch — das Brahma ist unkörperlich — mit einer Wendung zum Spiritualismus — in der Âtmanlehre — und Idealismus (Idealität der Sinneswelt, der Vielheit der Dinge). Die Auffassung des All-Einen als unpersönlich, als den Dingen immanent, stempelt den Monismus des

Vedanta zum Pantheismus. Ein Pluralismus tritt in der Sankhya-Lehre, welche die Vielheit der Seelen behauptet, und in der Vaiseshika-Lehre, welche eine Atomistik enthält, auf.

Einen theosophisch-pantheistischen Charakter hat auch die Lehre des Chinesen Lao-tse, nach welchem ein unerkennbares, unwandelbares, immaterielles Wesen, das „Tao" (die Weltvernunft) den Dingen zugrunde liegt; die Welt ist eine Emanation des „Tao".

II. Der Monismus im Mittelalter und in der Renaissance.

10. Monistische Ansätze in der Philosophie des Mittelalters.

Der Charakter der mittelalterlichen Philosophie ist fast ausschließlich ein dualistischer. Der Sinnlichkeit wird das Geistige, dem Leibe die Seele, die Welt der Gottheit gegenübergestellt, und zwar so, daß eine Trennung (bzw. Trennbarkeit) aller dieser Prinzipien voneinander auch da besteht, wo eine Vereinigung derselben (wie etwa im menschlichen Organismus Seele und Leib) zeitweilig zustande kommt. Während aber die platonisierende Richtung der kirchlichen Philosophie die Seele als reinen Geist aufzufassen geneigt ist, welcher im Organismus gleichsam eingekerkert ist, faßt die dem Aristoteles sich anschließende Scholastik die Seele als substantielle „Form" des Organismus, als Lebensprinzip desselben auf, dessen geistiger Teil allerdings auch hier als gänzlich immateriell gilt. Gott aber, der Schöpfer und Erhalter der Welt, der diese aus dem Nichts geschaffen, besteht als geistige Persönlichkeit jenseits aller Welt, in die seine Wirkungen hineinragen und in der seine Kraft und Weisheit allgegenwärtig sich betätigt. Der Glaube an Wunder, d. h. an die Möglichkeit einer Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit durch den göttlichen Willen, ist bei dieser Form des Theismus ein allgemeiner. Von einer Geschlossenheit des natürlichen Kausalzusammenhanges ist noch für lange Zeit nicht die Rede.

Von monistischen Ideen wird bei einer solchen Weltanschauung wenig zu finden sein. Immerhin zeigen sich vereinzelte Annäherungen an den Monismus und Pantheismus.

Zunächst begegnen wir stellenweise einem gewissen Materialismus, aber verbunden mit dem Theismus und mit der Annahme der

Trennbarkeit der Seele vom Leibe und ihrer Unsterblichkeit. Einflüsse des Stoizismus und Epikureismus machen sich hier geltend. So ist nach Tertullian alles Wirkliche körperlich; die Dinge der Außenwelt, die Seelen sind materiell, ja auch Gott ist nicht unstofflich. Der göttliche Geist ist eine besonders feine Substanz materieller Art. Die Seele ist ätherartig, hat dieselbe Form wie der Leib, den sie überall durchdringt und von dem sie beeinflußt wird; sie ist ein Sprößling der väterlichen Keimseele (Traduzianismus) und die Erbin der elterlichen Eigenschaften. Da die Seele einfach, unteilbar, unzerstörbar ist, besitzt sie Unsterblichkeit. Nach Arnobius ist zwar Gott immateriell, die Seele hingegen materiell und vom Leibe abhängig; nur durch die Gnade Gottes ist sie unsterblich, nicht durch ihre eigene Natur.

Von größerer Bedeutung sind die Abbiegungen zum Pantheismus (bzw. Panentheismus), wie sie sich in der mittelalterlichen Philosophie finden. Es ist vor allem der Neuplatonismus, der hier in modifizierter Form durchbricht. An die Lehren der dem Dionysius Areopagita fälschlich zugeschriebenen Schriften und des von ihnen beeinflußten Maximus Confessor knüpft Johannes Scotus Eriugena an, der in eigentümlicher Weise die Transzendenz Gottes mit dessen Immanenz, einen gewissen Pantheismus mit der Trinitätslehre, die Schöpfungslehre mit dem Gedanken der Emanation verbindet. Gott ist nach ihm die Einheit des Alls, das unerschaffen schaffende Wesen, aus dem alles hervorgegangen ist und zu dem alles zurückstrebt. Die Gottheit ist an sich über alle Gegensätze erhaben, sie ist durch keine Prädikate bestimmbar, ist „überseiend". Gott ist dreieinig, zugleich aber die Allheit des Weltganzen. Er ist Einheit, weil er alles Seiende selbst ist. Er ist das Wesen der Dinge, die Substanz derselben. Gott ist in allem, alles ist in Gott, der sich in den Dingen manifestiert, die aus ihm hervorgehen, wobei er selbst aber (wie bei Plotin) als Einheit bestehen bleibt, nicht sich in die Vielheit der Dinge zersplittert. Gott ist der Urgrund der Dinge, ihr Anfang, ihr Mittel, ihr Ziel; denn sie sind aus ihm, in ihm und durch ihn, und streben nach ihm zurück, wo ihre Bewegung zur Ruhe kommt, so daß die „Vergottung" das Endziel alles Geschehens ist. Gott und die Dinge haben nur ein Wesen, da es nur ein wahres Sein, das göttliche, gibt, an dem die Dinge partizipieren. Gott lebt in uns allen, und in uns erkennt und liebt er sich. Aus Gott geht zunächst die Welt der Ideen, deren Einheit der Logos ist, hervor,

und zwar ist diese wie alle Schöpfung eine ewige. Die Ideen sind die Urgründe (causae primordiales) der Dinge. Ähnlich wie schon Gregor von Nyssa betrachtet Johannes Scotus die Körperlichkeit als Erscheinung, als Komplexe immaterieller Qualitäten. Nach der Rückkehr aller Dinge in jene Einheit, aus der sie emanierten und in der sie nun zur ewigen Ruhe gelangen, ist Gott das weder schaffende noch geschaffene Wesen, „alles in allem".

Ähnlich lehrt später Amalrich von Bennes. Er bezeichnet Gott als das Wesen aller Dinge, als deren Sein. Alles kehrt schließlich zu Gott zurück. Die Amalrikaner erklären auch, daß Gott der eigentliche Urheber unserer Handlungen, der guten wie der schlechten, sei. Nach David von Dinanto sind Materie, Geist, Gott ein Wesen. Es gibt nur eine Substanz der Dinge, diese bilden, wie auch die Seelen, eine Einheit, die als solche die Gottheit ist.

Die Emanationslehre des Neuplatonismus lebt auch in der arabischen und jüdischen Philosophie (Kabbâla, Ibn Gebirol) wieder auf. Dem Pantheismus neigt besonders der arabische Philosoph Averroës zu. Er vertritt einen „Monopsychismus", nach welchem die menschlichen Seelen nur Besonderungen der aus der Gottheit emanierenden Weltseele sind. Der „aktive Intellekt" des Aristoteles wird hier zum göttlichen Geist, an dem die menschlichen Seelen während des Lebens teilhaben, um dann nach dem Tode sich in ihm aufzulösen, in der Allseele als bloße Momente, nicht als individuelle Seelensubstanzen, weiter zu existieren. Von einer persönlichen Unsterblichkeit ist also nicht die Rede, unsterblich ist nur die allgemeine Vernunft.

Emanatistisch und zum Teil pantheisierend, wenn auch nicht ausgesprochen pantheistisch, ist die Mystik des Meisters Eckhart. Gott ist transzendent und immanent zugleich; Persönlichkeit hat er erst als sich offenbarender, die Welt aus sich entlassender Gott, nicht als die „Gottheit", als das über alle Prädikate erhabene Absolute, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind, wo auch Werden und Sein im absoluten Prozeß eins sind. Die Gottheit ist, weil durch kein Prädikat zu determinieren, nichts von allem, was existiert, und zugleich ist sie, als Allheit des Seins, alles. Sie ist kein Einzelwesen, sondern das Sein aller Dinge, ist in allen Dingen „weselich", „würkelich", indem sie allem als Substanz zugrunde liegt, die alle Vielheit überragt, als „ungenaturte Natur". Der dreieinige Gott ist schon der sich selbst offenbare, zum Gegenstande werdende Gott, der durch die Liebe (den

heiligen Geist) sich (als Vater) mit sich selbst (als Sohn) ewig zusammenschließt; in allen Dingen liebt er sich selbst. Die Urbilder der Dinge, die Ideen, sind ewig in Gott als eine einheitliche Gesamtheit; die dingliche Welt ist geschaffen, und zwar in überzeitlicher, alle Unterschiede der Zeit aufhebender Weise. Erst mit der Setzung der Welt ward die Gottheit zu Gott, der in allem ist, nichts als das Nichts außer sich hat; denn die Dinge sind ohne Bezug auf Gott, aus und in dem sie sind, nichts. Gott manifestiert sich in den Dingen, sie gehen von ihm aus und streben zu ihm, zur Ruhe in Gott zurück. So auch die Seele, die mit Gott eins werden, in ihm aufgehen, mit allem Sein in Gott zur Einheit sich verbinden will; Gott soll in der Seele geboren werden.

11. Der Monismus der Renaissance.

In dem Zeitraum zwischen dem Ausgang des Mittelalters und der neueren Zeit tritt uns als das für die Geschichte des Monismus besonders Charakteristische die Umwertung des Naturbegriffes entgegen. Nicht mehr ist jetzt die Natur ein Nichtiges, Minderwertiges, sondern es wird die Göttlichkeit der Natur, des Universums betont, sei es, weil in ihr Gott sich manifestiert und betätigt, sei es, weil Gott selbst sich zum Universum entfaltet. Im Zusammenhange damit wird vielfach die Harmonie der Dinge gepriesen, das einheitliche Zusammenwirken der Kräfte im All betont. Ferner ist die Naturphilosophie der Renaissance durchaus dynamisch, auf innere Kräfte, welche alles bewegen, beleben, beseelen, wird das Geschehen vielfach bezogen. Dieser Dynamismus wird zum Panpsychismus; die Lehre von der Beseeltheit der Dinge, der Welt („Weltseele") herrscht vor. Statt physische Phänomene wiederum aus physischen zu erklären, zieht man meist „verborgene Qualitäten" und seelische Agenzien heran; man denkt gleich metaphysisch und verfällt nur zu oft einem kritiklosen Aberglauben, hegt Zutrauen zur „Magie", mittels deren man die Natur beherrschen und entschleiern will. Unter neuplatonischem Einfluß, zum Teil auch unter der Einwirkung stoischer Ideen, erwachen monistisch-pantheistische Tendenzen, die dann (bei Giordano Bruno) zu einem ausgesprochenen Pantheismus führen.

Zunächst führte die Lehre vom „aktiven Intellekt" zu einem Streite zwischen den „Averroisten" und den (auf den Kommentator des

Aristoteles; Alexander von Aphrodisias, sich berufenden) „Alexandristen". Jene behaupten, unsterblich sei die Seele, soweit sie eine Emanation des göttlichen Geistes ist; die letzteren hingegen behaupten, ewig sei nur der Weltgeist als solcher. Averroisten sind Nicoletto Vernias, Alexander Achillini, Augustinus Niphus u. a., Alexandristen Simon Porta u. a. Nach Petrus Pomponatius ist für das philosophische Denken die menschliche Seele sterblich, während sie vom theologischen Standpunkte als unsterblich gelten muß. Nach Andreas Caesalpinus ist Gott die Weltseele. Nach Agrippa von Nettesheim ist die (aus Gott emanierende) Weltseele das Einheitsprinzip der Dinge.

Den christlichen Gottesbegriff biegt der Deutsche Nicolaus Cusanus (Nikolaus von Kues) ins Pantheistische oder besser Panentheistische um. Gott ist das Absolute, in welchem alle Gegensätze zur Einheit zusammenfallen, so daß er zugleich das Größte und Kleinste, das Zentrum und die Peripherie ist. Er ist das Sein, die Substanz der Dinge, die ohne ihn nichts sind, alle von ihm abhängen. Sein Wesen an sich kennen wir nicht; nur durch geistiges Schauen ist es erfaßbar. Gott und Welt sind nicht getrennt voneinander. Gott ist in allem, alles von und in ihm. Was Gott in synthetischer Einheit, in „Komplikation" ist, das ist das Universum „expliziert", als die „Entfaltung" und das Abbild Gottes, der in der Welt überall wirkt. Die Dinge sind „Kontraktionen" des Alls, welches sie, jeder von seiner Stelle aus, spiegeln (womit der Leibnizsche Monadenbegriff zu vergleichen ist). Die Gottheit als solche ist dreieinig. — Als All-Einheit („unomnia") bezeichnet Gott Patritius. Wie er sind Panpsychisten Campanella, Paracelsus, J. B. van Helmont (Lehre vom „Archeus", Lebensgeist), F. M. van Helmont, nach welchem die Dinge aus Monaden bestehen, u. a.

So auch der Pantheist Giordano Bruno, der glühende Verehrer der Allnatur, des göttlichen Universums, das zu lieben, höchste Seligkeit ist. Weit entfernt er sich von jener Ansicht, für die Gott und Natur zwei real getrennte Prinzipien sind: ein außerweltlicher Gott, der das All von außen stößt, ist für ihn ein Unding. Im All der Dinge selbst, sofern es eine primäre, aktive, lebendige Einheit ist, erblickt er Gott, der eins ist mit der All-Natur, dem Urgrund, Prinzip, der Substanz der Dinge. Gott ist der Welt durchaus immanent; als die Einheit alles Mannigfaltigen, aller Gegensätze lebt und wirkt

er in den Dingen, „überall und in allem ganz“. Aus und in Gott ist alles Seiende, nichts gibt es außerhalb der Gott-Natur, des göttlichen Einen, aus dem alles hervorgeht, ohne Willensakt, ohne Schöpfung, vielmehr mit ureigener, innerer Notwendigkeit. Wie bei Nikolaus von Kues ist das Universum die entfaltete Gottheit selbst. „Das eine höchste Wesen, in welchem Vermögen und Wirklichkeit ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches, das alles Sein umfaßt; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern.“ Die Körper sind vergängliche Modifikationen, Erscheinungsweisen des All-Einen, des mächtigen, weisen, liebenden Absoluten, des Maximum und Minimum, der Viel-Einheit, der „natura naturans“, der gestaltenden Natur, die ewig beharrt, stets sich gleich bleibend. Die Natur ist der allem eingepflanzte Geist, die Weltseele, die alles durchdringt und die zugleich materiell ist. Die All-Natur umspannt alles in einem harmonischen Zusammenhange, in dem alle Dissonanzen sich lösen, alles Unzweckmäßige sich aufhebt, alles zu höchster Schönheit zusammengeht, so daß die Natur „liebenswürdig“ (amabile) wird. Die Materie ist nicht träg, nicht tot, nicht von der Kraft geschieden, aus ihr selbst entfalten sich die Formen, und in ihr selbst wirken sie sich aus, geboren im Schoße der Materie, der Mutter alles Lebendigen. In allen Dingen ist Geist, Leben oder wenigstens Lebens- und Empfindungsfähigkeit. Die All-Einheit ist Viel-Einheit; denn sie besteht aus psychisch-physischen Elementen, den „Minima“ oder „Monaden“, die das Universum spiegeln und unvergänglich sind. Eine Monade ist auch die Seele, welche auch nach dem Tode einen Leib hat (vgl. Leibniz). Die „Monade der Monade“, die Urmonade, ist Gott als Einheit des Weltganzen. In allen Dingen besteht der gleiche Stoff, die gleiche Kraft. Alles ist entwicklungsfähig, strebt einem Ziele zu; niemals ist die Entwicklung abgeschlossen, da immer neue Formen dem Stoffe entquellen. Mit Kopernikus nimmt Bruno den heliozentrischen Standpunkt ein; die Erde ist ein Planet, die Fixsterne sind Sonnen, haben ihre beseelenden „Formen“. Das All ist unendlich, unzählige Welten erfüllen es, alle von Lebewesen bewohnt.

In Gott ist alles, was sein kann, auch wirklich. Die eine Substanz stellt sich in unzähligen Individuen dar. Gott ist die Wesenheit, durch die alles, was ist, sein Sein hat, er ist in allem, so daß

alles eins ist. Das Seiende ist ein vieleiniges und einheitlichvieles. Das Unendliche hat als solches keine Teile, alles Mannigfaltige ist nur verschiedener Aspekt derselben Substanz, in der alle Gegensätze zusammenfallen. Das All als Einheit, das nichts außer sich hat, ist unendlich, unbeweglich, ungeworden, unvergänglich, es kann weder abnoch zunehmen, ist unveränderlich. „Weil also das Unendliche alles ist, was sein kann, so ist es unbeweglich; weil in ihm alles ohne Unterschied, ist es eins; weil es alle Größe und Vollkommenheit hat, über die hinaus es nichts Größeres und Vollkommeneres geben kann, ist es das Größte und Beste." „Seht, wie es so nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, daß das Beste, Größte, Unbegreifliche alles ist, überall, in allem ist; denn als Einfaches und Unteilbares kann es alles, überall und in allem sein. Und so hat man nicht ohne Grund gesagt, daß Gott alle Dinge erfüllt, allen Teilen des Universums einwohnt, der Mittelpunkt von allem ist, was Sein hat, als einen in allem und der, durch den alles eines ist. Da er alle Dinge ist und alles Sein in sich befaßt, kann man schließlich sagen, daß in jeglichem jegliches ist." „Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt; denn sie ist nur eines, ein göttliches, unsterbliches Wesen." Die Vielheit gehört nur der Erscheinung an. Die All-Einheit ist das höchste Gut, in ihr besteht die höchste Seligkeit.

Ursach' und Grund und du das ewige Eine,
Dem Leben, Sein, Bewegung rings entfließt,
Das sich in Höh' und Breit' und Tief' ergießt,
Daß Himmel, Meer und Unterwelt erscheine!

Mit Sinn, Vernunft und Geist erschau' ich deine
Unendlichkeit, die keine Zeit ermißt,
Wo Mittelpunkt und Umfang allwärts ist;
In deinem Wesen weset auch das meine!

Diesem ästhetisch-religiös gefärbten Pantheismus und Monismus, unter dessen Einfluß später besonders Goethe stand, und mit dem Spinozas Weltanschauung Ähnlichkeiten aufweist, gliedern wir hier gleich pantheisierende Ideen aus der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts an. Nach Sebastian Franck ist die Natur göttlich, weil in ihr Gott selbst ist und wirkt. Nach Jakob Böhme, der später

von Einfluß auf Schelling ward, ist alles eine Offenbarung der göttlichen Einheit, die freilich in sich selbst einen Gegensatz birgt, der aber überwunden wird. Gott, von dem alles herrührt, ist „Herz oder Quellbrunn der Natur", die Natur ist Gottes Leib, in ihr hat sich Gott kreatürlich gemacht, denn außer ihm ist nichts. Das „Zornfeuer" in Gott, sein Wille ist der Urgrund alles Werdens, zu dem das Böse als Triebkraft gehört (vgl. Goethes „Faust" I). Der Gegensatz des Ja und Nein, des Positiven und Negativen, wirkt in allen Dingen. Daß die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt ist, lehrt Angelus Silesius. „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben; werd' ich zunicht', er muß vor Not den Geist aufgeben."

Neben der dynamisch-psychistischen Weltanschauung der Renaissance bereitet sich nun auch, im 16. und 17. Jahrhundert zu kräftigster Geltung kommend, die quantitativ-mechanistische Naturauffassung vor, nicht ohne den Einfluß des Pythagoreismus und des antiken Materialismus und Atomismus. Die Erkenntnis wird wach, daß die Dinge nur dann in ihrem objektiven Zusammenhange geistig beherrscht, einheitlich begriffen werden können, wenn man sich zunächst des Zurückgehens auf unbekannte Qualitäten, Formen, Kräfte, Prinzipien entschlägt, wenn man vielmehr die Erscheinungen als solche in der Gesetzlichkeit ihres Auftretens, in ihrer Zusammensetzung, ihrer Bedingtheit durch bewirkende, bewegende Ursachen erfaßt und zusammenfaßt, wenn man an Stelle irrationeller Qualitäten die quantitativ-kausalen Relationen der Dinge und Vorgänge zur Grundlage der Naturerklärung macht. „Durch Keplers Gesetze der Planetenbahnen und Galileis teleskopische Beobachtungen wird die Richtigkeit der kopernikanischen Theorie erwiesen, durch Galileis Fall-, Wurf- und Pendelgesetze die wissenschaftliche Bewegungslehre geschaffen; Astronomie und Mechanik bilden das Eingangstor der exakten Physik: Descartes wagt den Versuch einer umfassenden mechanischen Naturerklärung. Damit ist ein gänzlich Neues da. An Vorläufern zwar hat es nicht gefehlt. Schon Roger Baco (1214—94) hatte einer empirischen, mathematisch fundierten Naturerkenntnis nachgetrachtet; der große Maler Lionardo da Vinci (1452—1519) hatte die Prinzipien der Mechanik entdeckt, ohne jedoch auf die Arbeit der Zeitgenossen Einfluß zu gewinnen. Erst jenem Dreigestirn gelang es, die Scholastik zu stürzen. Die Begriffe, mit denen die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie den Phänomenen

beizukommen suchte — substantielle Form, Eigenschaften, qualitative Veränderung —, werden beiseite geschoben; an ihre Stelle treten Materie, gesetzmäßig wirkende Kräfte, Umlagerung der Stoffe. Die Zweckbetrachtung wird als Vermenschlichung der Naturvorgänge verworfen, als wissenschaftliche Erklärung gilt allein die Ableitung aus bewirkenden Ursachen. Größe, Gestalt, Zahl, Bewegung und Gesetz sind die einzigen und ausreichenden Erklärungsprinzipien. Denn nur Quantitäten sind erkennbar; wo man nicht messen und rechnen, die Kraft nicht mathematisch bestimmen kann, hört die strenge, die exakte Wissenschaft auf. Die Natur, ein System gesetzlich bewegter Massenteile; alles Geschehen mechanische Bewegung, nämlich Zusammensetzung, Trennung, Verschiebung, Schwingung von Körpern und Körperchen; die Mathematik das Organon der Naturerkenntnis" (Falckenberg). Durch Sennert, Gassendi, Boyle u. a. wird die Atomistik erneuert. Die Sinnesqualitäten (Farbe, Ton usw.) werden als subjektiv, d. h. als bloße Bewußtseinsinhalte, als Empfindungen erkannt, die als solche nicht an sich existieren, wenn sie auch durch objektive Reize in der Psyche ausgelöst werden. Induktion und Deduktion, Beobachtung, Experiment, Analyse und Generalisation sind die Methoden, mittels welcher man den Dingen auf den Leib rückt.

Die Ewigkeit der Materie betont Kepler. Alles ist nach Proportionen geordnet, überall bestehen quantitative Verhältnisse, herrscht die Geometrie, und diese Quantitäten sind das eigentliche, einzige Objekt der Naturerkenntnis. Die schöne Harmonie der Dinge, des Alls zu erfassen, ist höchstes Ziel des Erkennens, welches also eines ästhetischen Einschlags nicht entbehrt. In der Natur herrscht das Prinzip der Einfachheit und wir suchen jene aus möglichst einfachen Prinzipien zu erklären. Und auch nach Galilei ist alles quantitativ bestimmt, sind nur Quantitäten objektiv und erkennbar; aus Bewegungen ist alles in der Natur zu erklären. Gassendi glaubt zwar an eine immaterielle Seele und an einen Gott, erklärt aber alles Naturgeschehen mechanistisch und atomistisch, indem er den Epikureismus erneuert.

Mit unseren letzteren Ausführungen sind wir bereits über die Schwelle der neueren Zeit getreten und wenden uns nun dem Monismus dieser Periode zu.

III. Der Monismus in der neueren Zeit.

a) Der Monismus im 17. und 18. Jahrhundert.

12. Descartes. Hobbes.

Descartes ist der Begründer des neueren Dualismus. Er stellt Geist und Körper, Seele und Leib einander schroff gegenüber, als zwei Substanzen, die sich von Grund aus unterscheiden, da der Geist unausgedehnt, einfach, denkend, der Körper ausgedehnt, zusammengesetzt, teilbar, an sich ohne Leben und Beseelung, ja ohne alle inneren Kräfte ist. Die menschliche Seele hat im Gehirn (in der Zirbeldrüse) ihren Sitz, von dort aus steht sie mit dem Leibe in Wechselwirkung, vermag aber nicht in diesem Bewegung zu erzeugen, sondern nur die Richtung der Bewegung zu beeinflussen. Aber trotz, ja gerade wegen der Schroffheit dieses Dualismus enthält die Kartesianische Naturauffassung einen Zug nach dem Monismus. Die Natur, von Gott geschaffen, ist ein in sich geschlossener Zusammenhang, in dem es keine Zweck-, nur bewirkende Ursachen gibt. Die von Gott geschaffene Materie, die aus Korpuskeln besteht, ist unzerstörbar, ebenso konstant ist die Summe der Bewegung im All, wie sie eben Gott ein für allemal gesetzt hat. Alles Naturgeschehen besteht in Bewegungen, die durch Druck und Stoß, also von außen bewirkt werden. Alles Körperliche ist mechanisch zu erklären, ja auch die Tiere und der Mensch, soweit nicht die denkend-wollende Seele ins Spiel tritt, sind Mechanismen, ohne daß es der Annahme von Lebenskräften, von formenden Prinzipien bedarf; die Tiere sind reine Automaten, in denen alles reflexmäßig erfolgt. Läßt man in dieser Weltanschauung Gott und die immaterielle Seele weg, dann gestaltet sie sich leicht zu einem materialistischen Monismus, wie dies denn auch bei Lamettrie u. a. der Fall ward.

Mit Descartes wie auch mit Galilei u. a. stimmt bezüglich der Naturerklärung, der Mechanistik Thomas Hobbes überein, der aber

entschiedener Monist ist, wenn wir von seinem kirchlichen Gottesglauben absehen (die Körperlichkeit auch Gottes erscheint ihm aber denkbar). Wenn Hobbes auch geneigt ist, Ausdehnung und Bewegung ebenso wie die Sinnesqualitäten für bloße Vorstellungen oder Erscheinungen zu halten, so fallen doch seine Erklärungen mechanisch, ja materialistisch aus. Wirklich ist nur das Körperliche; die Natur besteht aus Körpern und Korpuskeln, eine allgemeine, abstrakte Materie aber gibt es nicht, da nur das Einzelne Existenz hat. Der Körper beharrt, während seine Akzidenzien wechseln. Auf Bewegung ist alles Naturgeschehen zurückzuführen, aber auch die Empfindung — zu welcher alle Körper die Anlage haben — ist an sich eine Bewegung, eine Reaktion des Organismus auf den einwirkenden Reiz, der selbst eine Bewegung ist. Zweckursachen gibt es nicht; alles ist streng kausal bedingt, auch das Wollen ist determiniert; frei ist nicht der Wille, sondern die Handlung, sofern sie aus dem Willen, aus der Natur des Wollenden entspringt. Nirgends wird der Kausalzusammenhang in der Natur durchbrochen, notwendig und gesetzlich erfolgt alles.

13. Spinozas Pantheismus und Identitätslehre.

Irgendwie mußte der schroffe Dualismus Descartes' gemildert, wenn nicht überwunden werden. Das geschah im System des Okkasionalismus, welcher an den Kartesianischen Gedanken von der „Assistenz" Gottes bei der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib anknüpft. Ein Hauptvertreter des Okkasionalismus, den Clauberg, de la Forge, Cordemoy lehren, ist Arnold Geulincx. Seele und Leib wirken nach ihm nicht direkt aufeinander, sondern Gott richtet es so ein, daß bei Gelegenheit (occasio) bestimmter Leibesvorgänge auch bestimmte seelische Prozesse auftreten, und umgekehrt. Wir sind „Modi" des Geistes, der in Gott einheitlich ist. Okkasionalist ist auch Malebranche, der einen Panentheismus lehrt. Gott ist das Allwesen, der „Ort der Geister", in ihm sind sowohl die Seelen als die Ideen der Körper enthalten, so daß wir alles in Gott erkennen. Gott ist alles Seiende, weil er das Unendliche ist und alles umschließt. In den Körpern wie in den Seelen ist alle Wirkung auf Gottes Tätigkeit zurückzuführen. Gott ist nicht in der Welt, sondern die Welt ist in Gott.

Unter dem Einflusse des strengen Monotheismus des Judentums, der Kabbala, des Bruno und anderer Lehren gestaltet aus Elementen

des Kartesianismus Baruch Spinoza einen pantheistischen Monismus. In rationalistischer Weise bedient er sich hierbei einer deduktiven, „geometrischen" Methode und sucht aus dem Begriffe des All-Einen das System des Seins zu deduzieren. Dieser Rationalismus mündet aber in eine gewisse Mystik, in die Intuition der All-Einheit, in die „intellektuelle Liebe" zu ihr, zu Gott, der in den Dingen sich selbst liebt. Hinter dem scholastisch anmutenden begrifflichen Gewande, in das Spinoza seine Gedanken kleidet, steckt ein lebendiges, intuitiv-phantasievolles Zusammenschauen der Dinge in ihrer Einheit, ein Sich-Versenken in den Urgrund alles Seins, ein lebendiges Sich-Einfühlen in den Allzusammenhang. Die höchste Erkenntnis betrachtet alles „sub specie aeternitatis", d. h. sie bezieht alle Dinge auf das All-Eine, als dessen notwendige Momente sie nun erscheinen; sie werden damit allem Zeitlichen und Zufälligen entrückt, in ihrer ewigen Notwendigkeit erfaßt, mit der sie, in mathematisch-logischer, zeitloser Weise, aus dem Wesen des All-Einen folgen.

Es gibt keinen transzendenten Gott, keinen Weltschöpfer, kein Entstehen des Universums in der Zeit. Aber Gott ist auch nicht etwa die bloße Summe der Dinge. Von ihr, der „natura naturata", ist die All-Einheit, die „natura naturans", unterschieden, welche logisch primär ist. Eher als Atheismus ist, wie schon Hegel bemerkt hat, die Lehre des Spinoza „Akosmismus". Denn wahrhaft, absolut real und seiend ist nicht die Welt als Vielheit von Dingen und Vorgängen, sondern das All als göttliche Einheit. Gott ist die Natur — gewiß, aber die wirkende, nicht die gewirkte Natur. Er ist die unendliche, ewige, einzige, unteilbare „Substanz" der Dinge, die, als „causa sui", als Unbedingtes, Absolutes, durch sich selbst, kraft ihres Wesens, existiert, weil sie nur als seiend gedacht werden kann. Die „Substanz" ist in und durch sich, und sie ist als unendliches, aus unendlichen „Attributen" bestehendes Wesen die Gottheit. Nur eine Substanz kann es geben; denn mehrere Substanzen würden einander einschränken, bedingen, begrenzen, was dem Substanzbegriff (Spinozas) widerspräche. Die Unendlichkeit gehört zum Wesen der Substanz, ebenso die Unteilbarkeit. Jede Beschränkung der Substanz ist eine Negation derselben. Die Substanz ist nur in ihren ewigen Prädikaten, ihren „Attributen" und ihren wechselnden Gestaltungen, ihren Modifikationen („modi") gegeben, nicht zeitlich vor diesen. Die Gott-Natur, die göttliche Substanz, liegt allem zugrunde, sie ist den Dingen immanent, ihre „imma-

nente Ursache". In Gott sind alle Einzeldinge beschlossen, nichts existiert außer ihm. Die Dinge, die Individuen sind nichts als „Affektionen" oder „Modi" der Substanz und ihrer Attribute. Gott selbst ist das wahrhaft Substantielle, Ewige aller Dinge, die als solche unselbständig sind. Gott existiert notwendig, und alles folgt notwendig-gesetzlich aus ihm, ohne Schöpfung. Zugleich ist Gott aber frei, da er nichts außer sich hat, wodurch er gezwungen werden könnte, und da alles aus seinem ureigenen Wesen erfolgt. Mit anderen Worten: alles Geschehen bildet einen Kausalzusammenhang, dessen einheitlicher Urgrund, dessen System als das All der Dinge selber indeterminiert ist, ohne daß auch nur das geringste Geschehen grundlos, undeterminiert erfolgt: auch der menschliche Wille ist, durch Umwelt und Charakter, determiniert. Gott greift nirgends in den Kausalzusammenhang ein, er wirkt nicht als Ding unter Dingen, sondern er ist der Urgrund, dessen Modi alle Einzelwirkungen sind, die als solche nur von Einzeldingen ausgehen.

Die Substanz hat unendliche „Attribute", d. h. Seinsweisen, die das Denken als das Wesen der Substanz konstituierend erkennt. Gegeben sind uns aber nur zwei dieser Attribute: Denken (Bewußtsein) und Ausdehnung (Materialität). Da die Dinge Modi der Substanz, also auch ihrer unabtrennbaren Seinsweisen sind, so ist jedes Ding eine Einzelgestaltung beider Attribute, also physisch und psychisch zugleich. An Stelle der beiden Substanzen des Dualismus tritt die eine Substanz, das eine, identische Wesen, welches geistig und körperlich, psychisch und physisch zugleich ist, so daß *eine* Gesetzlichkeit in beiden Seinsweisen zum Ausdruck kommt. Die denkende und die ausgedehnte Substanz sind *ein* Wesen, das bald unter diesem, bald unter jenem Attribute begriffen wird. Jedem Modus des einen entspricht ein Modus des andern Attributs, und beide drücken nur *eine* Ordnung aus. „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (Bewußtseinsinhalte) ist mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei." Zu jeder Idee gibt es (in Gott wenigstens) einen physischen Modus, zu jedem körperlichen Dinge ein psychisches Korrelat. Alle Dinge sind in irgendeinem Grade beseelt, wenn sie auch nicht alle ein Ich, ein Selbstbewußtsein haben. Zwischen so verschiedenen Seinsweisen wie das Psychische und Physische gibt es keine Wechselwirkung, sondern nur einen *Parallelismus*, indem beide Seinsweisen als Attribute eines und desselben Wesens einander genau entsprechen müssen, wobei jede

Reihe in sich geschlossen, ein Eingreifen psychischer Faktoren in das Physische daher ausgeschlossen ist. Es gibt eine in sich geschlossene physische, eine ebensolche psychische, jedoch keine psychophysische Kausalität; nur innerhalb einer Reihe sind die „Modi" voneinander kausal bedingt, den Modis der andern Reihe sind sie nur — als andere „Ausdrücke" derselben Wesenheit — funktionell zugeordnet. Seele und Leib sind nicht zwei Dinge, sondern ein Identisches; der Mensch ist einerseits Leib, anderseits Seele, die wegen der Einheit und Identität ihres Trägers in jeder Hinsicht zusammenstimmen, wie wenn sie in der Tat in Wechselwirkung ständen. Die Seele ist — dies ist von Wichtigkeit — keine Substanz, sondern die „Idee des Leibes", das subjektive Korrelat, die Bewußtseinsspiegelung desselben. Sie ist kein starres Sein, sondern (als Modus) ein Komplex von Vorgängen (Aktualitätstheorie), nicht einfach, sondern aus einer Vielheit von Bewußtseinsvorgängen zusammengesetzt, vor allem kein Wesen hinter dem Bewußtsein, sondern mit diesem eins. Sie ist kein von den übrigen Seelen absolut getrenntes Sein; sondern der menschliche Geist ist ein Teil des unendlichen, göttlichen Intellektes, des Allgeistes. Unsterblich ist die Seele nicht als Individuum, sondern nur, sofern die Idee derselben in Gott enthalten ist und sofern Gott ihr immanent ist. Nicht zeitliche Unvergänglichkeit, sondern zeitlose Ewigkeit kommt ihr als Moment oder Inhalt des göttlichen Geistes, als göttlicher Gedanke zu. In der Betrachtung der Dinge „sub specie aeternitatis" und in der „intellektuellen Liebe", mit der wir das göttliche All-Sein erfassen, setzen wir uns als zeitlos-unsterblich.

Die spinozistische Lehre von der einen Substanz mit verschiedenen Attributen, eine Lehre, welche sowohl ontologischer als auch kosmologischer Monismus ist, wobei die Dualität der Seinsweisen der Substanz, die beide von gleicher Realität sind, nicht ganz überbrückt erscheint, ist zum Ausgangspunkt eines großen Teiles des späteren Monismus geworden, der aber auch z. T. bald mehr dem Materialismus, bald mehr dem Spiritualismus oder Idealismus sich zugeneigt hat.

14. Die Monadologie von Leibniz.

In Leibniz finden wir eine Denkerpersönlichkeit, welche es versteht, mit außerordentlicher Kraft der Spekulation zwei Weltanschauungen zu einer zusammenzuschmelzen, ohne im schlechten Sinne eklektisch zu

verfahren, mag er auch zuweilen zu konziliant gewesen sein. Einerseits ist er Feuer und Flamme für die neue quantitativ-mechanistische Naturerklärung, er stützt sich auf die Ergebnisse Descartes', Galileis, der Atomistik, er sieht ein, daß Gegenstände der äußeren Erfahrung als solche, als Phänomene, mit strengster logisch-methodischer Konsequenz nur kausal-mechanisch zu beschreiben, zu berechnen, zu erklären sind, weil es sich hier um äußere Relationen der Dinge, nicht um deren Innensein handelt. Andererseits verachtet er den Aristotelismus nicht, anerkennt er den Wert der qualitativen Weltauffassung, weiß er dem Begriff der gestaltenden „Form" eine neue Gestalt zu geben, hat er den tiefen und weiten Blick für das innerste Triebwerk des Mechanismus selbst, welches Triebwerk nicht selbst wieder mechanistisch zu verstehen ist, wenn es auch nur in einem Mechanismus zur Erscheinung gelangt. „La source de la mécanique est dans la métaphysique" — die letzten Gründe des mechanischen Zusammenhanges sind nur metaphysisch zu bestimmen; die körperliche Erscheinung weist auf ein psychisches „An sich", die mechanische Kausalität auf das Wirken von Zweckursachen hin, und doch geht alles zur Einheit des Seins und Geschehens zusammen; nirgends wird innerhalb der Welt eine Reihe von Vorgängen durch fremde, heterogene Prinzipien durchbrochen, der Kausalzusammenhang ist ein allseitig geschlossener. In kosmologischer Beziehung ist Leibniz allerdings nicht Monist, sondern Pluralist, da es nach ihm eine reale Vielheit von Einzelwesen, von „Monaden" gibt, an deren Spitze die Urmonade, Gott, steht. Auch die Seele ist eine Monade, vom Leibe — den sie aber niemals restlos verliert — numerisch verschieden und trennbar. Aber dieser Pluralismus erscheint dadurch gemildert, daß die Monaden als Ausstrahlungen (fulgurations) der göttlichen Urmonade gelten, und daß sie durch diese zur funktionalen Einheit der Weltordnung miteinander verknüpft sind. Und der anthropologische Dualismus ist nicht so schroff wie der Kartesianische; denn die Seelenmonade ist von den Körpermonaden nur graduell, durch die Klarheit ihres Bewußtseins, nicht prinzipiell verschieden, weil eben alle Monaden der Seele analog gedacht sind.

Wir gehen bei der Darstellung des Monistischen in Leibniz' Lehre von seinem Dynamismus aus. Bei ihm wird die materielle Substanz, die bei Descartes bloß geometrisch-kinematisch, durch Ausdehnung oder Bewegung charakterisiert worden war und aller inneren Kraft ent-

behrt, zu einem Kraftwesen, zu einem „être, capable d'action", zum Tätigkeitsprinzip. Die Körper sind Aggregate von Substanzen, „Substantiate". Die Kraft konstituiert geradezu die Substanz, sie ist ein Streben zur Wirkung, welches sich verwirklicht, sobald das Hindernis, das sie bindet, wegfällt. Sie ist, als aktive Kraft, Tendenz zur Aktion, während die passive Kraft des Widerstandes als Undurchdringlichkeit sich äußert und die primäre Materialität — die von der stofflichen Masse, dem Aggregat von Kräften, zu unterscheiden ist — konstituiert. Die Summe der Kraft im All ist konstant, es kann Kraft (Energie) weder zu- noch abnehmen; ja auch die Richtung der Kraft ist konstant, so daß ein Einfluß der Seele auf die Richtung der Leibesbewegungen ausgeschlossen erscheint. Die Materie ist als räumliches Phänomen ins Unendliche teilbar, sie besteht nicht aus materiellen Atomen, sondern aus unstofflichen Elementen, metaphysischen, punktuellen, dynamischen Einheiten, „Monaden". Das Vorbild zum Kraft- und Substanzbegriff gibt die innere Erfahrung ab, und so sind alle Substanzen, alle Monaden Wesen, die der Seele analog, also psychisch sind. Die Ureigenschaften der Monaden sind „Perzeptionen", mehr oder weniger bewußte Vorstellungen, und Strebungen. Durch ihre Vorstellungen spiegelt jede Monade das All von ihrem eigenen Standpunkte ab, und zwar so, daß in bezug auf diesen Standpunkt und auf die Klarheit der Abspiegelung keine Monade der andern völlig gleicht. Während die Monaden des Anorganischen bloß ein dumpfes, dem Schlafe vergleichbares Empfinden haben, erheben sich die Seelen zum Selbstbewußtsein und die göttliche Monade zu klarstem Weltbewußtsein. Was an sich ein Komplex seelischer Monaden ist, das erscheint in der Sinneswahrnehmung als Körper. Masse und räumliche Bewegung sind als solche nur Erscheinungen, ebenso Raum und Zeit — aber „wohlgegründete Erscheinungen"; denn es liegen ihnen Relationen, Komplexionen, Ordnungen, Zusammenhänge der Monaden, der Wirklichkeitsfaktoren selbst zugrunde (objektiver Phänomenalismus, Ideal-Realismus).

Die Monaden sind einfach, von außen nicht veränderlich, sie haben „keine Fenster". Alles Geschehen ist an sich den Monaden immanent, geht von innen aus; alle Veränderung ist, primär, Entfaltung alles dessen, was in den Monaden angelegt ist, in rein psychischer Kausalität, Hervorgehen eines Innenzustandes aus andern, vorhergehenden. Jede Monade entfaltet ihre Zustände nach dem Gesetz

ihrer Natur in stetiger Reihenfolge, so daß die Gegenwart in ihr schon mit der Zukunft schwanger geht. Es gibt keine direkten, wahren Wechselwirkungen zwischen den Monaden, sie können einander nicht affizieren. Dennoch bestehen ihre gegenseitigen Abhängigkeiten zu Recht, ihre Veränderungen sind einander funktional zugeordnet, alles erfolgt so, als ob ein wirklicher Kausalnexus zwischen ihnen bestände. Das erklärt Leibniz durch die von Gott ein für allemal vorausbestimmte, „prästabilierte Harmonie", vermöge deren alle Vorgänge einander „angepaßt", gesetzmäßig zugeordnet sind, indem ja alle Monaden bei aller Verschiedenheit ihres Innengeschehens doch nur dasselbe Universum abspiegeln, welches in der Urmonade seinen einheitlichen Grund hat.

Diese Harmonie besteht nun auch zwischen der Seele und den Monaden, welche ihren Leib zusammensetzen. Leibniz bedient sich hierbei (wie schon Geulincx u. a.) des „Uhrengleichnisses", nach welchem Seele und Leib wie zwei Uhren sich verhalten, die, ohne aufeinander einzuwirken, so (von Gott) eingerichtet sind, daß ihr Gang jederzeit übereinstimmt. Es besteht zwischen Psychischem und Physischem erstens das Verhältnis, daß die psychischen Vorgänge als physische erscheinen, da sie ja das Innensein des Körperlichen bilden, zweitens aber — zwischen Seelen- und Leibesmonaden — ein „Parallelismus". Das seelische Geschehen ist in sich geschlossen, ebenso die Reihe der physischen Vorgänge im Leibe; aber beide Reihen „entsprechen" einander, so daß jeder psychische Vorgang sein physisches Korrelat hat und umgekehrt, ohne daß die Seele den Leib, der Leib die Seele direkt zu beeinflussen, zu stören braucht.

Wiewohl Leibniz Panpsychist ist, in allem Sein Leben, Beseelung findet, obwohl er ferner Teleolog ist, lehnt er doch den „Vitalismus", die Lehre von den spezifischen Lebenskräften ab und betont die Notwendigkeit, das Organische in konsequenter Weise ebenso mechanistisch (im weitesten Sinne) zu erklären, wie das Anorganische, so daß hier von einem biologischen Monismus methodischer Art gesprochen werden kann. Wenn auch nicht jeder Teil der ausgedehnten Materie beseelt ist, so ist doch schließlich an sich alles aus Monaden zusammengesetzt, welche den Urgrund alles Lebens bilden. Aber diese „Lebensprinzipien" oder „Entelechien" haben keinen kausalen Einfluß auf die zugehörigen organischen Körper; dies wird gegen die Peripatetiker und gegen H. More, R. Cudworth u. a. vorgebracht. Das „große Prinzip der Physik", wonach „ein Körper niemals eine andere

Änderung in seiner Bewegung erfährt, als durch einen andern in Bewegung befindlichen Körper, der ihn stößt", darf nicht verletzt werden. Die Materie, welche ihre Kraft und Richtung von der Urmonade, der gemeinsamen Quelle der kausalen und teleologischen Naturordnung, erhalten hat, behält im ganzen dieselbe stets bei; kein immaterielles Prinzip, keine Lebenskraft kann sie darin modifizieren. Freilich sind die Gesetze des Mechanismus an und für sich und ohne die Mitwirkung eines bereits organisierten Stoffes nicht imstande, ein Lebewesen zu bilden. Die Materie ist überall organisiert, wenn auch nicht als Komplex, so doch in ihren Elementen, in ihrer Struktur. „Es gibt somit so viele Umhüllungen und so viele organische Körper, die ineinander eingehüllt und eingeschachtelt sind, daß man niemals irgendeinen organischen Körper ganz von neuem und ohne jede Präformation hervorbringen kann, und daß man ebensowenig ein schon bestehendes Tier gänzlich vernichten kann. Eben deshalb nun bedarf es keiner immateriellen „plastischen Natur", keiner spezifischen Lebenskraft. „Denn die Präformation liefert mir im Verein mit der Tatsache, daß die Organisation bis ins Unendliche fortgeht, materielle plastische Naturen, die mir eben das leisten, was hier verlangt wird." Die Organismen sind „göttliche Maschinen" oder „natürliche Automaten", deren kleinste Teile noch Maschinen sind, verbunden mit einer „herrschenden" Monade (Entelechie) als ihrer Seele. „Der Organismus der Tiere ist ein Mechanismus, der eine göttliche Präformation voraussetzt: was aus ihr folgt, ist rein natürlich und gänzlich mechanisch." „Die Vorgänge im Körper des Menschen und jedes Lebewesens sind ebenso mechanisch, wie die in einer Uhr, nur mit dem Gradunterschied, der notwendig zwischen einer Maschine von göttlicher Erfindung und dem Erzeugnis eines so beschränkten Handwerkers, wie des Menschen, bestehen muß."

Wir sehen bei Leibniz, wie man in methodischer Beziehung streng mechanisch denken kann, ohne deshalb schon Materialist zu sein. Und so weiß Leibniz auch Mechanismus und Teleologie zu verbinden. Alles in den Monaden erfolgt psychisch-zielstrebig, d. h. als Ausfluß der Tendenz, die inneren Zustände (Perzeptionen) zu entwickeln und damit das Universum abzuspiegeln. Im Körper geschieht alles nach bewirkenden, mechanischen Ursachen, nach festen Gesetzen. Aber die Kausalreihe stimmt mit der Zweckreihe überein, weil beide durch die „prästabilierte Harmonie" einander entsprechen müssen, weil sie in

der göttlichen Weltordnung ihre gemeinsame Quelle haben. Das Mechanische selbst ist, metaphysisch, nur teleologisch zu begreifen, als Ausfluß von Kräften, deren Gesetzlichkeit nicht blind-notwendig, sondern vernünftig-zweckmäßig ist. Eben weil alles besondere Naturgeschehen mechanisch zu erklären, das Mechanische selbst aber auf ein Zweckprinzip zurückführbar ist, bedarf es keiner wirkenden Ideen, Lebenskräfte u. dgl. Das Reich der Zwecke (der Formen, der Vernunft) ist von dem der Natur (der Notwendigkeit, der Materie), mit dem es harmonisiert, methodisch zu trennen. So wenig man den Grund für das Bewußtsein und das Streben in den Modifikationen der Ausdehnung, so wenig darf man den Grund für die Ernährung und die übrigen organischen Funktionen in den Formen oder Seelen suchen. Nur in den allgemeinen Bewegungsgesetzen selbst ist für die Naturwissenschaft die göttliche Weisheit erkennbar, welche alles zweckmäßig geordnet hat. Und so gilt auch der Satz: „Alle körperlichen Erscheinungen lassen sich rein mechanisch nach Art der Korpuskular-Philosophie erklären, gemäß bestimmten Prinzipien der Mechanik, die man zugrunde legt, ohne sich groß darum zu kümmern, ob es Seelen gibt oder nicht." Die Prinzipien der Physik und Mechanik aber sind nicht wieder aus Gesetzen von mathematischer Notwendigkeit ableitbar, sondern „bedürfen zu ihrer Begründung lediglich des Hinweises auf die höchste Intelligenz". Die heuristisch-regulative Bedeutung des Zweckbegriffes wird von Leibniz betont, im Gegensatz zu Spinoza, der alle Teleologie bekämpft. Das Monistische in der Leibnizschen Teleologie beruht darauf, daß nach ihm die Gesetze der Bewegung, die als solche Erscheinung ist, in den Zweckursachen als den Wirksamkeiten des Innenseins der Dinge ihren Grund, ihr „An sich" haben.

Die Leibnizsche Monadologie hat im 18. und 19. Jahrhundert ihre Weiterbildung erfahren. Mildert man den Pluralismus dahin, daß die Monaden nicht als absolut selbständige Substanzen, sondern als nur relativ selbständige Aktionszentren psychischer Art mit physischer Erscheinung aufgefaßt werden, daß ihr Zusammenhang innerhalb der sie umschließenden All-Einheit stärker betont, die Annahme einer besonderen, „herrschenden" Seelenmonade beseitigt, eine direkte Wechselwirkung zwischen den Monaden angenommen, die Weltharmonie teils auf die Einheit des All-Seins, teils auf evolutionistisch zu erklärende gegenseitige Anpassungen der Wirklichkeitsfaktoren zurück-

geführt wird, dann gestaltet sich diese Lehre zu einem eigenartigen, aber konsequenten und totalen Monismus.

15. Berkeleys Immaterialismus. Hume.

Für Leibniz sind die Körper als solche „wohlgegründete Phänomene", sie existieren als räumlich ausgedehnte Dinge nicht unabhängig vom erkennenden Bewußtsein, sondern nur als Wahrnehmungsinhalte, die in einem gesetzlichen Zusammenhange stehen; aber diesen Erscheinungen liegen die Monaden als absolut reale Wesen zugrunde. Noch weiter geht Georg Berkeley*). Er leugnet das reale Dasein einer Materie, lehrt einen Immaterialismus, für den es nur „Geister", d. h. vorstellende Wesen und deren Vorstellungen gibt. Alles (räumliche) Sein ist nach ihm nur ein Vorgestellt-Sein („Esse est percipi"); Raumdinge und ihre Eigenschaften — die „primären" wie die „sekundären" Qualitäten Lockes — bedeuten nichts Extramentales, nichts, was noch außer den Wahrnehmungsvorstellungen existiert. Das heißt aber nicht etwa, sie seien nur in unserer Einbildung, in unserer Phantasie, oder sie seien nur irrige Annahmen der Subjekte. Es gibt wirklich und wahrhaft Außendinge, Körper, nur eben nicht außer und unabhängig von den Wahrnehmungsinhalten, sondern als Komplexe von solchen bzw. von Empfindungsqualitäten (Farben, Drücke usw.). Ein Ding der Außenwelt ist ein assoziativ verknüpfter Empfindungskomplex, der unabhängig von unserem Willen sich einstellt, nicht bloß für diesen und jenen Menschen, sondern für jeden Geist unter bestimmten Bedingungen. Die von mir momentan nicht vorgestellten Dinge existieren als mögliche Vorstellungen und als Wahrnehmungsinhalte anderer Subjekte. Dinge außerhalb aller Wahrnehmung und Vorstellung sind nicht wirklich denkbar; auch ist nicht abzusehen, wie eine absolut existierende Materie bei ihrer fundamentalen Verschiedenheit vom Geiste auf diesen einzuwirken vermöchte. Ein transzendentes Außen-Sein ist demnach ein Widerspruch, es kann nur eine immanente Dingwelt geben; wenigstens ist uns nur diese, als unmittelbar gegeben, bekannt. Die Dinge sind als bloße Empfindungskomplexe ohne absolut seiendes Substrat, ohne innere Aktivität, rein passiv, wogegen der Geist, das erkennend-wollende Subjekt, ein aktives Wesen ist. Woher kommt nun der Zwang, mit dem sich uns die

*) Ähnlich A. Collier.

als Dinge aufgefaßten Wahrnehmungsinhalte allgemein, konstant aufdrängen, woher die Regelmäßigkeit und Gesetzlichkeit der Vorgänge, der dinglichen Relationen? Auf den Geist kann wieder nur ein Geist wirken. Was in uns die Ding-Vorstellungen auslöst, das ist nicht eine tote Materie, auch nicht ein Komplex von Monaden, sondern (wie ähnlich bei Malebranche) der göttliche Geist, der in uns die Außenwelt als allgemeinen, festen, geordneten Zusammenhang produziert. Die Naturgesetze sind ein Wiederschein des göttlichen Wirkens, es sind Gesetze, in denen wir den konstanten Zusammenhang je einer Klasse von Erscheinungen, von Wahrnehmungsinhalten begrifflich und mathematisch formulieren. Damit, mit der Streichung aller „Dinge an sich" (außer Gott), mit der Betonung der Unmittelbarkeit und Einmaligkeit der Dingwelt — die nicht, wie in den realistischen Systemen, in Wahrnehmungsinhalte und davon unabhängige Gegenstände zerfällt — ist ein Positivismus und erkenntnistheoretischer Monismus begründet, der in späterer Zeit (vgl. Mach u. a.) konsequent zu Ende geführt wurde.

Und zwar schon bei David Hume, wenn dieser Denker auch die Existenz eines extramentalen Seins nicht absolut bestreitet; dafür geht er noch weiter als Berkeley und streicht auch die Substantialität des Geistes. Er ist absoluter „Aktualist". Die Außendinge sind konstante Empfindungskomplexe, bestehen aus den „Eindrücken" der Sinne selbst, die wir objektivieren, ja auf unwahrgenommene Substanzen beziehen, was rein psychologisch, nicht empirisch bedingt ist. Alles Außen-Sein ist in Wahrheit „lediglich eine Perzeption, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig". Das Ich oder der Geist ist keine Substanz, auch nicht ein Subjekt außer den Erlebnissen, sondern nur in denselben gegeben, als Komplex, als „Bündel" verschiedener Bewußtseinsvorgänge, die einheitlich zusammenhängen, im einzelnen aber ständig wechseln. Alles Sein erschöpft sich somit, wenigstens für unsere Erkenntnis, in einem System von Perzeptionskomplexen, die einerseits Objekte, andererseits Subjekte sind. Die Kausalität besteht in der erwarteten Regelmäßigkeit der Verbindung von Vorstellungen oder Erscheinungen, nicht in einem inneren Wirken, einem absoluten, an sich bestehenden Notwendigkeitsbande, das nirgends gegeben ist.

16. Materialismus und Hylozoismus im 18. Jahrhundert.

Der Spiritualismus und der Idealismus fußen auf dem Befunde der innern Erfahrung, den sie auf alles Sein übertragen, bzw. für das einzig Gegebene erklären, so daß nach der einen Ansicht die Körperwelt die Erscheinung seelischer Wirklichkeitsfaktoren ist, während sie nach der andern bloßer, wenn auch allgemein aufgezwungener Bewußtseinsinhalt, Empfindungskomplex ohne „An sich" ist. Umgekehrt betont der Materialismus den Primat der äußern Erfahrung und ihrer Objekte. Das allein oder primär Wirkliche ist ihm die Materie mit ihren Grundeigenschaften: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung, oder die (aus Atomen bestehende) Körperwelt; das Psychische wird mit dem Physischen identifiziert oder doch als Funktion desselben ohne selbständige Wirklichkeit und Wirksamkeit betrachtet. Alles Geschehen gilt als mechanisch erklärbar, als ein System von Bewegungen.

Der Materialismus erwächst aus der quantitativ-mechanischen Naturauffassung, ohne daß diese zu ihm führen muß, wie wir dies ja bei Descartes, Leibniz u. a. fanden. Das zeigt sich auch bei Newton, der Theist und Teleolog ist, dabei aber für das einzelne Naturgeschehen den streng mechanischen Standpunkt einnimmt und sich aller Hypothesen von unbekannten Qualitäten und Kräften entschlagen will („hypotheses non fingo").

Dem Materialismus neigt schon der naturalistische Pantheismus John Tolands zu; er ist auch der Präger des Ausdrucks „Pantheist". Gott ist die All-Einheit, aus der alle Dinge stammen. Materie, Kraft und Bewegung sind verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben Seins, so aber, daß Bewegung die wesentliche, konstituierende Eigenschaft der Materie ist; absolute Ruhe gibt es nicht. Alles Geschehen hat Bewegungen zur Ursache, auch die Bewußtseinsvorgänge, welche die Gehirnprozesse begleiten. Es gibt weder eine besondere Seele, noch eine spezifische Lebenskraft, überall ist die durch sich selbst aktive Materie wirksam.

Ohne das Psychische mit dem Physischen zu identifizieren, betont David Hartley doch den strengen Zusammenhang des Bewußtseins mit den Gehirnprozessen, den Parallelismus beider. Er erklärt die Assoziation der Vorstellungen aus der Verbindung von Gehirn-

schwingungen, denen die Bewußtseinsverbindungen entsprechen, wenn auch die einzelnen Empfindungen und Vorstellungen nicht aus Bewegungen entspringen. Es ist dies schon jener „psychophysische Materialismus", den in neuester Zeit verschiedene Psychologen vertreten.

Wie Hartley, hält auch Joseph Priestley den Materialismus bzw. Mechanismus mit der geoffenbarten Religion für vereinbar. Die Bewußtseinsvorgänge sind Funktionen der Gehirnschwingungen; die Psychologie ist nichts als ein Teil der Physiologie. Das Gehirn selbst ist für die Psychologie die Seele. Die Willensakte sind determiniert, sie erfolgen mit strenger Notwendigkeit und Gesetzlichkeit.

Den hypothetischen Gedanken Lockes, daß Gott der Materie die Fähigkeit des Bewußtseins ganz wohl habe verleihen können, akzeptiert Voltaire. Das Gehirn hat die Kraft, zu empfinden, zu denken. Es gibt keine immaterielle Seelensubstanz, der Mensch selbst ist das denkende Prinzip, vermöge der ihm von Gott verliehenen Kraft („principe d'action").

Strenger Materialist ist J. O. de la Mettrie (Lamettrie), der die Segnungen des Atheismus preist. Das Psychische hat keine Eigengesetzlichkeit, es ist durchaus vom Physiologischen abhängig, es entfaltet sich, leidet usw. parallel mit diesem. Das innerste Wesen der Materie ist zwar unbekannt, aber das Denken ist eine Funktion des Gehirns, eine Eigenschaft desselben, vielleicht sogar aller Materie. Alles im Menschen und in den Lebewesen überhaupt erfolgt nach mechanischer Gesetzlichkeit; der Mensch ist eine Maschine, welche selbst ihr Triebwerk aufzieht.

Ein System des Materialismus gibt Holbach. Er bekämpft die Vorurteile der Menschen, verweist auf die sinnliche Erfahrung, anerkennt nur eine Wirklichkeit, die Natur. Sie ist ungeschaffen, ewig, das Allumfassende der Körper und ihrer Bewegungen, das System derselben; es gibt nichts Übernatürliches, nichts Immaterielles, rein Geistiges. Es gibt keine unbekannten Kräfte, sondern nur Anziehung und Abstoßung, auf denen alles Geschehen beruht, für welches der Kausalzusammenhang eine geschlossene, unbegrenzte Reihe bildet. Die Natur ist ein riesiger Mechanismus, ein System von Bewegungen der Körper und ihrer Teile. Ruhe absoluter Art gibt es nicht, alles agiert und reagiert beständig, ohne daß etwas neu entsteht oder zu nichts wird. Verbindung und Trennung der Elemente liegt allem zugrunde, im Anorganischen wie im Organischen herrscht eine Notwendigkeit, eine Gesetzlichkeit. Das Streben nach Selbsterhaltung

äußert sich überall, nur in verschiedener Form. Es gibt weder Wunder noch Zufall, es gibt auch keine Zweckursachen, nur mechanische Kausalität. Auch der Mensch, die Seele ist ein „rein physisches Wesen". Das Gehirn ist das Denkende, die Empfindung und das Bewußtsein überhaupt eine Funktion der körperlichen Organisation. Was in der Natur Anziehung und Abstoßung, das ist in der Gesellschaft Liebe und Haß. Gott ist nichts als die „wirkende Natur".

Zum Hylozoismus bekennt sich Diderot, nach welchem es (wie schon nach Maupertuis) empfindende Atome gibt. Diese sind aber nicht absolut voneinander geschieden, sondern sie bilden durch ihre ineinanderfließenden Empfindungen ein Kontinuum. Hylozoist ist auch Robinet. Alle Körper bestehen aus organischen, empfindenden, wenn auch bewußtlosen Atomen. Im Gehirn ist der Kausalzusammenhang der Bewegungen ein geschlossener. Gott ist das unpersönliche All-Eine als Schöpfer der Dinge. Hylozoistisch ist ferner der Pantheismus von Deschamps. Pantheist ist auch Cabanis, welcher die Abhängigkeit des Psychischen vom Gehirn betont. Wie die Galle von der Leber, so wird das Denken durch das Gehirn produziert. Nach Broussais ist die Seele nichts als das „tätige Gehirn".

17. Herder. Goethe.

Jeder in seiner Weise, stehen Herder und Goethe unter dem Einfluß sowohl Spinozas wie Leibniz'. Beide überbrücken den Pluralismus durch Hinwendung zum kosmologischen Monismus. Beide sind Gegner eines starr-mechanischen, „kümmerischen" Materialismus, sie brauchen ein lebendiges All, in dem innere Kräfte wirken, in dem Entwicklung, organischer Zusammenhang besteht, nicht bloß äußerliche Verbindungen toter Stoffe.

Bei Herder ist der Monismus stark religiös gefärbt, auch ist Herder keineswegs anthropologischer Monist, da er die Seele numerisch vom Leibe unterscheidet. Gott ist ihm nicht eins mit der Natur, aber freilich auch nicht ein der Welt schroff gegenüberstehendes Wesen. Herder ist (wie Lessing) Panentheist. Gott ist die höchste, ja die einzige wahre Substanz. Die Dinge sind „modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte". Gott ist ewig, die Welt aber „ein System der Dauer zu- und nacheinander geordneter Dinge . . ., deren keinem das absolute Dasein oder die unwandelbare Ewigkeit ohne Maß und Zeiten-

dauer zukommt". Der Gottheit kommt keine Ausdehnung zu, sie ist die Urkraft, die sich „in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen" offenbart. Alle Materie ist von Kräften durchzogen, nichts entzieht sich diesen. Die Dinge sind „Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden ewigen Wirkung Gottes". Die Welt ist an sich ein „Reich immaterieller Kräfte, deren keine ohne Verbindung mit anderen ist". Alle Dinge sind und leben in Gott, der Wirkungs- und Denkkraft in Einem ist. Alle Ordnung, alle Gesetzlichkeit der Welt ist Ausdruck der göttlichen Macht, der ewigen Urkraft und ihrer Einheit. Die Notwendigkeit des Geschehens ist eine innere, aus dem Wesen der göttlichen Urkraft entspringende, dynamisch-zweckvolle Notwendigkeit. In jedem Ding, in jeder Eigenschaft offenbart sich der ganze Gott, „wie er nämlich in dieser Hülle, in diesem Punkt des Raumes und der Zeit sichtbar und energisch werden konnte". Gott ist die „ewige, unendliche Wurzel aller Dinge", über Raum und Zeit erhaben. Jedes seiner Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, diese sind „Ebenbilder seiner Güte und Schönheit". Im Mechanismus, z. B. der Organismen, offenbart sich die göttliche Vernunft und Kraft. In allem Wechsel erhält sich das „immer wirkende Leben des Weltgeistes". Nichts kann völlig untergehen, wenn es auch als Erscheinung verschwindet. In Gott ist weder Raum noch Zeit, sondern „alles eine ewige Verbindung". „Er ist vor allem und es besteht alles in ihm: die ganze Welt ein Ausdruck, eine Erscheinung seiner ewig lebenden, ewig wirkenden Kräfte." Alle Materie ist mehr oder minder belebt, sie ist ein „Reich wirkender Kräfte", die ein Ganzes bilden, in dem Gesetze unaufhebbar herrschen. Die Seele ist eine Kraft, der Körper „nur ein Werkzeug, ein Spiegel der Seele". Nach dem Tode wird die Seele ein neues Organ finden. Die Grundgesetze des Geschehens sind: Beharrung (Selbsterhaltung); Vereinigung mit Gleichartigem, Scheidung vom Entgegengesetzten („Wahlanziehung" — Abstoßung, Liebe — Haß); Verähnlichung mit sich und Abdruck des Wesens in einem andern. Rastlose Tätigkeit belebt die Natur, die in „ewiger Palingenesis" immer dauert und ewig jung erscheint, wobei die Welt sich immer mehr harmonisiert, also einem Fortschritt unterliegt. „Es muß . . . Fortgang sein im Reiche Gottes, da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang sein kann." Es treten immer höhere Daseinsformen auf, insofern besteht eine Entwicklung in der Welt, in der alle Kräfte „organisch" wirken. Auch die Menschheit

hat sich geistig entwickelt, sich von der Natur zur Kultur erhoben nach den Gesetzen ihrer eigenen Kräfte, in Abhängigkeit von den Natureinflüssen und im gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenleben.

Goethe hat seinem Pantheismus in den bekannten Versen Ausdruck gegeben:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Gott ist das Ewige im Wechsel der Dinge, er wirkt in der Welt als die der Natur immanente Schöpferkraft, als das All-Eine, dessen innerstes Wesen sich uns entzieht. Die Natur ist „der Gottheit lebendiges Kleid". Gott ist ein Lebensprinzip, ist als Gott nur da, wo Leben ist. „Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten." Im Gegensatze zu Spinoza und in Übereinstimmung mit Giordano Bruno verlegt Goethe in das Allwesen innere Entwicklung. Gott hat nicht Verstand oder Vernunft, er ist der Verstand, die Vernunft selber, er ist der Weltgeist, der uns durchdringt. „Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten erkennen mag." Alle Dinge sind im Unendlichen, ohne Teile desselben zu sein. Gott, das Absolute, ist der, „der sich selbst erschuf" („causa sui" bei Spinoza). Von Ewigkeit zu Ewigkeit schafft Gott in der Natur, die Natur in Gott. Gott ist die Weltseele, die ewig in allem sich fort regt; nirgends gibt es Ruhe als im All-Einen, in dem alles Drängen, alles Ringen, alles Werden ein Sein ist, ein ewiges Sein im ewigen Werden. Die Natur wirkt „nach ewigen, notwendigen, göttlichen Gesetzen, dergestalt, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte. Aus der Natur können wir nicht heraus, sie umfaßt alles. „Sie schafft ewig neue Gestalten." „Alles ist neu und doch immer das Alte." „Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben, und macht sich nichts aus den Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich." Alles hat sein eigenes Wesen und macht doch eins aus. „Es ist ein ewiges Leben, Werden

und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig, und ist kein Moment Stillestehen in ihr." Ihre Gesetze sind unwandelbar; man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt. Die Natur ist alles, ganz und doch immer unvollendet. „Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst." Es gibt keine tote Materie, alles Wirkliche ist Materie, Kraft, Geist in einem. Daher ist in allem Polarität (Gegensätzlichkeit) und „Steigerung", Höherentwicklung; einerseits beständige Anziehung und Abstoßung, anderseits fortstrebendes Aufsteigen (wie nach Schelling). „Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, sowie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen." „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder [wie ein neuerer Franzose*) sich genialisch ausdrückt] Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen."

Die Welt bildet zwar eine Einheit, diese aber gliedert sich in relativ selbständige Elemente, die Goethe (wie Bruno und Leibniz) als „Monaden" oder „Entelechien" bezeichnet. „Ich nehme verschiedene Klassen und Rangordnungen der letzten Urbestandteile aller Wesen an, gleichsam der Anfangspunkte aller Erscheinungen in der Natur, die ich Seelen nennen möchte, weil von ihnen die Beseelung des Ganzen ausgeht, oder noch lieber Monaden." Ein Teil der Monaden steht auf einer niedrigen, untergeordneten Stufe, andere sind „gar stark und gewaltig". Aber alle Monaden sind unzerstörbar. Sie sind „von Natur so unverwüstlich, daß sie ihre Tätigkeit im Moment der Auflösung selbst nicht einstellen oder verlieren, sondern noch in demselben Augenblicke wieder fortsetzen. So scheiden sie nur aus den alten Verhältnissen, um auf der Stelle wieder neue einzugehen. Bei diesem Wechsel kommt alles darauf an, wie mächtig die Intention sei, die in dieser oder jener Monas enthalten ist." „Jede Monade geht, wo sie hingehört, ins Wasser, in die Luft, in die Erde, ins Feuer,

*) Breguét, Essai sur la force animale, 1811.

in die Sterne; ja, der geheime Zug, der sie dahin führt, enthält zugleich das Geheimnis ihrer künftigen Bestimmung. An eine Vernichtung ist gar nicht zu denken." Der Lebenstrieb ist in jeder Monade unverwüstlich. In diesem Sinne glaubt Goethe an eine Unsterblichkeit der Seele als Monade.

Daß Goethe, neben Erasmus Darwin, G. St.-Hilaire, Lamarck u. a. zu den Vorläufern der modernen Entwicklungslehre gehört, ist bekannt. Er betont sowohl die innere Entfaltung des Typus, als auch den Einfluß des Milieu, aus deren Zusammenwirken er die Zweckmäßigkeit der Lebewesen erklärt; auch das Gesetz der Korrelation ist ihm (wie Cuvier) bekannt. Der Typus, das „Urbild" der Gattung erhält sich in der Entwicklung, die an jenem ihre Grenze hat. Das Gesetz eines jeden Wesens bedingt dessen Werden, trotz aller äußeren Zufälligkeiten.

Der dynamisch-organische Monismus Goethes kommt auch im „Faust" zu lebendigstem Ausdruck in den Versen:

Wie alles sich zum Ganzen webt!
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldenen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

18. Kants Bedeutung für den Monismus.

Nicht als Metaphysiker kommt der Begründer des Kritizismus, Immanuel Kant, für die Geschichte des Monismus in Betracht. Trotz mancherlei Ansätze zu einer metaphysischen Weltanschauung bleibt der Königsberger Denker doch vor allem der kritische Bekämpfer dogmatischer Welterklärung transzendenter, alle Erfahrungsmöglichkeit überschreitender Art. Seine grundlegende Untersuchung ist nicht transzendent, sondern „transzendental", sie bezieht sich auf die aprioriſchen, anschauungs- oder denknotwendigen, allgemeingültigen Bedingungen aller Erfahrungen, soweit sie in der Gesetzlichkeit des Bewußtseins wurzeln und sofern sie objektive Erfahrung möglich machen, konstituieren. Kant unterscheidet scharf zwischen dem, was uns „gegeben" ist, dem „Stoff" der Erfahrung und der „Form" derselben, dem, was die

Gesetzlichkeit des Bewußtseins daraus gestaltet. Die Gegenstände sind nicht dadurch erkennbar, daß wir uns einseitig nach ihnen richten, sondern vor allem deshalb, weil sie sich nach uns, nach unseren Erkenntnisfunktionen richten, weil sie, kurz gesagt, als Gegenstände, als Erfahrungsobjekte nicht das „Ding an sich", sondern „Erscheinungen", Phänomene sind. Durch die aprioriſchen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens, die „Kategorien" oder reinen „Verstandesbegriffe" (Kausalität, Substanz, Einheit usw.) gestaltet der Intellekt aus dem Chaos der Eindrücke erst geordnete Erfahrungsinhalte und Erfahrungszusammenhänge, wie sie nicht bloß für das einzelne Subjekt, sondern für ein „Bewußtsein überhaupt" sich darstellen können und müssen. Die Erkenntnisformen sind das Objektivierende an der Erfahrung, deren Material zur „Einheit der transzendentalen Apperzeption", des reinen Selbst- und Weltbewußtseins gestaltet werden muß, soll es objektive Erfahrung und Erfahrungsobjekt in einem werden. Die Gesetzlichkeit der Naturvorgänge tragen wir erst in die Dinge hinein, nicht im einzelnen — denn dieses ist durch die Erfahrung bestimmt — wohl aber als allgemeinste, oberste Voraussetzung, die uns bei der Herstellung des Erfahrungszusammenhanges leitet. Alles nun, was Gegenstand der Erkenntnis werden kann, muß, um Objekt zu werden, in die Formen unseres Bewußtseins eingehen, von diesen abhängig sein. Es ist weder individuell-subjektiv noch absolut unabhängig von aller Subjektivität, weder Schein noch Ding an sich, sondern es hat „empirische Realität", es ist das Wirkliche als Erscheinung, d. h. als objektive, intersubjektive, unter bestimmten Bedingungen jedem Subjekt notwendig sich darstellende oder doch im Prinzip darstellbare Wahrnehmung oder als möglicher Wahrnehmungszusammenhang, welcher vom subjektiv-psychischen, wechselnden, individuellen Vorstellen methodisch verschieden ist. Das „Ding an sich", d. h. dasjenige, was den Erscheinungsobjekten unabhängig von allem Bewußtsein zugrunde liegt, was uns den Stoff unserer Erfahrung (das Empfindungsmaterial) gibt, uns zur Anwendung bestimmter Kategorien nötigt, ist absolut unerkennbar, weil alles, was wir von ihm aussagen können, schon die Anschauungs- oder Denkformen voraussetzt, soll die Aussage nicht leer, nicht sinnlos sein. Das „Ding an sich" ist ein „Grenzbegriff", eine Forderung unseres begründenden Denkens, ein „Noumenon", ein Gedankending, das wir auf eine absolute Wirklichkeit beziehen müssen, ohne deren Wesen bestimmen zu können. Dieser

kritische, formale, „transzendentale“ Idealismus Kants lehrt also die Idealität und Phänomenalität alles dessen, was Gegenstand der äußern oder innern Wahrnehmung und Vorstellung werden kann, also aller Körper als solcher, aller Eigenschaften derselben, aber auch des Ichs; zugleich behauptet er aber die empirische Realität der Erscheinungen, d. h. sowohl deren Objektivität im Sinne der Allgemeingültigkeit, als auch deren Gegründetsein in einem „Ding an sich“.

Das absolute Wirkliche, das durch die Formen unserer Erkenntnis nicht positiv bestimmbare Sein tritt in zwei Erscheinungsweisen auf, als Körperwelt und als eine Ich-Welt. Die Dinge sind also physisch, körperlich nur als objektive Erscheinung, nicht schon an sich, die Materialität fällt ganz auf die Erscheinungsseite der Dinge. Alle physischen Eigenschaften kommen den Dingen erst und nur in Beziehung auf ein erkennendes Subjekt zu, nicht unabhängig von diesem. Der Gegenstand der inneren Wahrnehmung ist das Ich, und dieses wird nicht räumlich, sondern nur in der Zeitform vorgestellt, also nicht als Körper. Deswegen und wegen der Phänomenalität der Materie kann der Materialismus nicht zu Recht bestehen, vielmehr gilt ein empirisch-phänomenaler Dualismus, der aber mit einem metaphysischen Monismus wohl vereinbar ist. „Wir haben bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußern Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäß können wir mit Recht sagen: daß unser denkendes Subjekt nicht körperlich sei, das heißt: daß, da es als Gegenstand des innern Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne.“ Anderseits ist auch die Lehre des dualistischen Spiritualismus von der Einfachheit, Substantialität, Unzerstörbarkeit der Seele nicht beweisend; Kant zeigt die „Paralogismen“, die Fehlschlüsse auf, durch welche hier aus der Einheit des Bewußtseinssubjekts, die eine logische Grundlage für die einzelnen Bewußtseinsvorgänge bildet, im Handumdrehen eine metaphysische, übersinnliche Substanz, die doch empirisch nicht gegeben ist, wird. Da sowohl der Körper als das Ich nur Erscheinungen sind, denen etwas an sich zugrunde liegt, so ist es möglich, daß dieses „An sich“ ein qualitativ Identisches ist, welches einerseits als Leib, anderseits als Ich erscheint. „Ob nun ... gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit ..., kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein oder solche enthalten werden, als die überall

keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unsern Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein." „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. ebendasselbe, was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt." Mit diesem Gedanken hat später Fechner Ernst gemacht.

Wenn nun auch Kant den Materialismus ablehnt, so ist er doch ein konsequenter Vertreter der quantitativen, mechanistischen Naturbetrachtung, nur eben mit der Einschränkung, daß die Natur als solche eine Welt der Erscheinungen darstellt, nicht das Ding an sich. Nur innerhalb der Welt der Phänomene der äußern Erfahrung ist alles Geschehen materiell, mechanisch zu erklären, hier aber ausnahmslos, ohne Heranziehung transzendenter Prinzipien. Hier herrscht die strenge, mechanische Kausalität, die nirgends durchbrochen wird. Die Materie selbst wird von Kant dynamisch bestimmt. Es kann nur „eine ursprüngliche Anziehung im Konflikt mit der ursprünglichen Zurückstoßung einen bestimmten Grad der Erfüllung des Raumes, mithin Materie möglich machen". In allen Veränderungen bleibt die Quantität der Materie konstant — diesen Satz spricht Kant in aprioriscer Weise aus. Lavoisier hat auf experimentellem Wege die Konstanz der Masse dargetan.

Auch für das Organische ist die mechanistische Erklärung konsequent durchzuführen, wenn auch das Leben sich nicht restlos mechanisch verstehen läßt, so daß hier der Zweckbegriff regulativ-heuristisch in Kraft tritt. Denn der „Newton des Grashalms" ist noch nicht gefunden. Den Entwicklungsgedanken wendet Kant auf das Weltall an, indem er — ähnlich später Laplace — die Theorie der Entstehung der Erde aus einem Gasball in rein mechanischer Weise aufstellt. Hypothetisch kann man „den Mutterschoß der Erde, die eben aus

ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen".

Das Prinzip der Kausalität beherrscht auch das Psychische, also auch die Willenshandlungen. Sofern diese Erscheinungen sind, sind sie determiniert, durch Motive wie durch den Charakter des Handelnden. Zugleich gibt es aber eine Willensfreiheit, erstens im ethischen Sinne, als „Autonomie", als Selbstbestimmung des Wollens durch die sittliche Vernunft, zweitens metaphysisch-absolut, als Betätigung des „intelligiblen Charakters", des Ding an sich der Psyche.

Man mag in diesem oder jenem Punkte von Kant abweichen, die „Subjektivität" von Raum und Zeit, die Immanenz der Kategorien mehr ins Objektive, Transsubjektive umbiegen, mag das „An sich" der Dinge nicht so ganz als unerkennbar bestimmen, so wird doch kein Monismus haltbar sein, der nicht irgendwie kritisch fundiert ist und auf die Phänomenalität des Räumlichen, der Materie und ihrer Eigenschaften *als solcher* irgendwie Rücksicht nimmt. Von Kant (und schon von Leibniz) wird der Monismus lernen müssen, daß unsere objektive, naturwissenschaftliche Erkenntnis *relativ* ist, daß die quantitativ-mechanistische *Naturauffassung* nicht dogmatisch zu einer mechanistisch-materialistischen *Weltanschauung* im metaphysischen Sinne verabsolutiert werden darf. Kant muß uns als Wegweiser bei der Besinnung auf die Voraussetzungen des Monismus wie auf die Tragweite und Grenzen der monistischen Lehrsätze dienen. Bei der Darstellung der Anschauung von F. A. Lange sowie im letzten Abschnitte der vorliegenden Arbeit kommen wir darauf zurück.

b) Der Monismus im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart.

Die philosophische Bewegung, die auf den Kantschen Kritizismus folgt, bedient sich zunächst eines Teiles desselben als Rüstzeug, um, unter dem Einflusse älterer Spekulationen, besonders Spinozas und Leibniz', neue, kühne metaphysische Gedankengebäude aufzutürmen. Mit einem idealistischen Monismus setzt die Bewegung ein, die von Fichte zu Hegel und Schopenhauer führt. Vom Geiste her sucht man den Zugang zur Natur, zum Wesen des Seins und Geschehens; der Kosmos stellt sich als Objektivation einer Geisteswelt, einer Geistesentwicklung dar; auch in der Schellingschen Naturphilosophie, welche der Natur größeren Realitätswert zuerkennt, ist die Natur schlummernder, erstarrter Geist. Die Reaktion gegen den schließlich allzu spekulativ gewordenen Idealismus bleibt nicht aus. Im Sensualismus Feuerbachs, im Naturalismus D. Fr. Strauß', im Materialismus Vogts, Moleschotts, Büchners u. a. ist sie zu finden. Dann aber erwacht die erkenntniskritische Bestimmung, der Ruf „Zurück zu Kant" wird laut, auch die Naturwissenschaftler werden von ihm beeinflußt (Helmholtz u. a.). So wird der Materialismus zu einer Episode, nicht ohne daß der wahre Kern desselben sich erhält und dem verstiegenen Idealismus, vor allem aber dem Dualismus das Gegengewicht hält. Der Monismus wird nun, aber vielfach gemäßigter und kritischer, wieder idealistisch oder idealrealistisch, zum mindesten aber muß er die Ursprünglichkeit des Psychischen anerkennen (Hylozoismus) und der biologische Evolutionismus, der seit Spencer u. a. in die Philosophie eindringt, macht ihn schmiegsamer, lebendiger, schlägt die Brücke zur älteren, idealistischen Entwicklungslehre. Monismus „von oben" und Monismus „von unten" scheinen nun in einer neuen, fruchtbaren Synthese zusammengehen zu wollen. So ist die vereinzelt wieder einsetzende dualistische Bewegung nur als Ferment wirksam, aber kaum haltbar.

1. Der idealistische Monismus.

19. Fichte.

Fichte eröffnet die Reihe der „idealistischen" Monisten, d. h. aller jener Monisten, welche im Geistigen oder im Psychischen das wahre oder das wesentliche, ureigene Sein der Dinge erblicken, während das Physische, Materielle teils als Erscheinung, Außenseite, Objektivation, teils als Moment, Vorstufe des Geistes aufgefaßt wird.

J. G. Fichte streicht den Begriff des „Ding an sich". Nicht bloß die Form, auch der Stoff der Erfahrung stammt aus der Gesetzlichkeit des Geistes, es gibt keine vom Ich unabhängigen Dinge, sondern das Ich, d. h. die allen Einzelichs gemeinsame „Ichheit" produziert unbewußt, durch die „produktive Einbildungskraft" die Außenwelt als ein allgemeingültiges System von Vorstellungsinhalten. Das (absolute, allgemeine) Ich „setzt" das Nicht-Ich und zugleich in sich die einzelnen Ichs, also Außen- und Innenwelt in einem und demselben (vorbewußten) Akt, den die „Wissenschaftslehre" erst als solchen zum Bewußtsein bringt, indem sie auf die „Tathandlungen", aus denen alles Sein entspringt, achtet. Die Beschränkung des Ichs durch die Außenwelt ist in Wahrheit nur eine Selbstbegrenzung des (an sich ins Unendliche strebenden) Ichs. Das Wesen der Ichheit ist reine Tätigkeit, nicht ruhendes Sein, sondern Handeln, fortwährendes Wirken, Sichauswirken. Im Sittlichen liegt das Endziel dieses Handelns, und die Außenwelt ist nur das Mittel für die sittliche Betätigung des Ichs, nur das „versinnlichte Material unserer Pflicht". So erklärt Fichte den „Anstoß", den wir zur Produktion der Außenwelt erleiden, die Nötigung, das Nicht-Ich zu setzen. Es gibt kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt — beide sind in der Ichheit gesetzt, also Differenzierungen eines Urbewußtseins, einer das All des Seins und Geschehens umspannenden, deren Einheit bildenden Geistigkeit, deren Wesen unendlich regsames Streben, lebendige Tat ist. Die fremden Ichs sind ebenso real wie das des Erkennenden, die Außenwelt ist das Produkt des allen diesen Subjekten gemeinsamen Ur-Ichs; vom einzelnen Ich als solchen ist sie unabhängig. Die Körperwelt existiert nur als Produkt des Ichs, nur für dieses, nicht an sich. Seele und Leib sind nur zwei Betrachtungsweisen desselben Wesens. Ich erscheine „von zwei Seiten angesehen, als Wille und

als Leib". „Wie ich mich . . . wirkend denke auf ihn (den Stoff), werde ich mir ſelbſt zu Stoff; und inwiefern ich ſo mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib." „Ich, als Prinzip einer Wirkſamkeit in der Körperwelt angeſchaut, bin ein artikulierter Leib." Gott iſt die aktive ſittliche Weltordnung, keine beſondere Subſtanz.

Einer Weiterbildung der Fichteſchen Lehre werden wir ſpäter bei Münſterberg begegnen.

20. Schelling. Krauſe.

Den Fichteſchen „ſubjektiven" (beſſer ethiſchen) Idealismus bildet F. W. J. Schelling, unter dem Einfluſſe des Neuplatonismus, Spinozas, Leibniz' u. a. zu einem objektiven Idealismus als „Identitätsſyſtem" aus. Fichtes „abſolutes Ich" wird hier zum „Abſoluten" ſchlechthin, welches an ſich die „Indifferenz" von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Idealem und Realem, Geiſt und Natur, dem innerſten Weſen aber doch geiſtig iſt, erſt unbewußt, dann auch bewußt. Wir erkennen das Abſolute durch „intellektuale Anſchauung", welche den Gegenſatz von Subjekt und Objekt überbrückt. Alles iſt in Gott, im Abſoluten, da dieſes das wahrhaft Reale iſt, „Gott und das Univerſum ſind eins oder nur verſchiedene Anſichten eines und desſelben. Gott iſt das Univerſum, von der Seite der Identität betrachtet, er iſt alles, weil er das allein Reale, außer ihm alſo nichts iſt. Das Abſolute iſt die „lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven". Die beiden „Pole" des Abſoluten, Natur und Geiſt, ſind, in verſchiedenen „Potenzen", mit Überwiegen erſt des einen, dann des anderen Poles, in allem enthalten, ſo daß alles phyſiſch und pſychiſch zugleich iſt, während das „Abſolute" über den Gegenſätzen ſchwebt, in die es ſich differenziert. Natur und Geiſt ſind zugleich zwei Seiten derſelben Wirklichkeit. Das Ideale iſt an ſich eins mit dem Realen, das Erkennende im Grunde eins mit dem Erkannten. Die Natur iſt der „ſichtbare Geiſt", der Geiſt die „unſichtbare Natur". Die Natur iſt eine „unreife Intelligenz", die noch unbewußte Form desſelben, was als Geiſt, als Intelligenz auftritt, die Vorſtufe des bewußten Geiſtes. Sie iſt nicht tot, iſt lebendig, eine „Weltſeele" wirkt in ihr und vereinigt alles in der Natur zu einem Weltorganismus, als das Prinzip, welches „die Kontinuität der anorganiſchen und der organiſchen Welt

unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft". Das Prinzip der „Steigerung" herrscht in der Natur, nach immer vollkommener Organisation und Bewußtwerdung strebt sie, streben ihre relativ selbständigen Faktoren, die als Monaden zu denkenden Kräfte, welche auch die Materie konstituieren (dynamisch-organische Weltanschauung). Im Verlaufe des Weltprozesses siegt der subjektive, geistige Pol des Seins immer mehr über den objektiven, naturhaften. Eine unbewußte Zwecksetzung manifestiert sich in der Natur. Die Stufenfolge der Organismen hat sich „durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation" herausgebildet. Die Geschichte ist eine fortschreitende, allmähliche Offenbarung des Absoluten, der in ihr erst zur bewußten Gottheit wird. In allem herrscht innere Regsamkeit, Tendenz, Kraft, ein Lebenstrieb, „ein Trieb und Drang nach immer höherem Leben". Das Ursein ist Wille, erst blinder, dann bewußter Wille. Seele und Leib sind der zweifache Gedanke derselben Wesenheit; die Seele ist der „unmittelbare Begriff des Leibes". Den Momenten des Psychischen entsprechen Momente des Physischen; ein Parallelismus, nicht eine Wechselwirkung besteht zwischen beiden, die ja nur „ideell entgegengesetzt" sind. „Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei tätig und insofern sie bewußtlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen." Die Gesetzlichkeit des Allorganismus ist allem immanent, kommt in Natur oder Geist, im Anorganischen wie im Organischen — dieses ist das Primäre — zum Ausdruck.

Die späteren Phasen der Schellingschen Philosophie kommen hier nicht in Betracht. Die lebensvolle, „organische" Weltanschauung der Identitätsphilosophie, die nur, abgesehen von phantastischen Einfällen und einem Überwuchern aprioristisch-spekulativer Konstruktion, den Fehler hat, das relativ Berechtigte der quantitativ-mechanistischen Naturerklärung, der „Nachtansicht", um mit Fechner zu reden, nicht gebührend zu würdigen, und das Kausale zu sehr, zu vorschnell dem Teleologischen unterzuordnen, ist für die ganze Denkrichtung der „romantischen" Philosophie charakteristisch, auch dort, wo sie (wie bei Novalis) den Wert der Mathematik für die Welterkenntnis betont.

Der Schule Schellings gehören u. a. L. Oken, der die Welt als Selbstbewußtwerdung Gottes auffaßt und die Entwicklung der Organismen aus einem „Urschleim" lehrt, H. Steffens, nach welchem die Entwicklung des Alls auf die Individualität hinsteuert, C. G. Carus,

der einen gemäßigten Pantheismus vertritt, J. E. v. Berger, welcher eine Entwicklung der Welt lehrt, an.

Von Schelling beeinflußt ist Chr. Krause. Er lehrt einen „Panentheismus", eine „All in Gott-Lehre". Gott hat zwar Persönlichkeit, ist aber sowohl weltumfassend als auch in der Welt, deren Triebwerk ein dynamisch-lebendiges ist. Gott ist das „eine Wesen, das an und in sich und durch sich auch alles ist, was ist, in dem wir alle sind". „Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott . . . Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist alles, was ist; sie ist ebensowenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über alle Zeit schuf, das offenbart, in ewigem Bestehen zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung." Ähnlich erklärt später Eucken: „Das absolute Leben muß sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein." Gott ist „weltüberlegenes und in der Welt wirksames Geistesleben".

21. Hegel. Schleiermacher. Carriere.

Hegels System ist das des „absoluten" Idealismus. Das Absolute, das Weltprinzip, ist hier „Idee", d. h. an sich wesenhafte, wirksame, in allem Sein sich entfaltende Weltvernunft. Der Identitätsgedanke nimmt hier die Form an, daß Sein gleich Denken, Denkbewegung ist. Es ist das ein System des „Panlogismus". Was bei Spinoza die „Substanz", bei Fichte das „Ich", bei Schelling das „Absolute", das ist hier die „Idee", der „Begriff", das sich selber denkende und das Sein als Zusammenhang von Denkinhalten setzende Denken. Das Sein ist im innersten Grunde ein „Prozeß", ist ständiges Werden, Entfaltung der „Idee" in ihre „Momente". Der Weltprozeß ist ein logischer, „dialektischer", unser Denken ist nur die bewußte Entfaltung derselben „Idee", die in der Natur unbewußt sich auseinanderlegt, dieselbe Dialektik, d. h. dasselbe Umschlagen der Begriffe in ihr Gegenteil kraft der ihnen anhaftenden „Negation", kraft des „Widerspruches", den ihre Begrenztheit mit sich bringt, und die „Aufhebung" des Gegensatzes in einem höheren Begriffe, der dann sich weiter entfaltet. „Alles Wirkliche ist vernünftig." Das heißt: alles, was wir in der Außen- und Innenwelt erkennen, ist an sich nicht ein Vereinzeltes, Beziehungsloses, Sinnloses, als was es oft

erscheint, sondern Moment einer objektiv-vernünftigen Entwicklung, innerhalb welcher es seinen notwendigen Platz hat und in die es sich, als in sein wahres Sein, hineinfügt. Alles existiert zunächst „an sich", in der Unmittelbarkeit der Potenz zu einem besonderen Sein (z. B. als Keim einer Pflanze), dann „für sich", als einzelnes, und schließlich „an und für sich", als Konkret-Allgemeines, als In-sich-zurückgekehrt-sein des Begriffs, der zugleich das Wesen der Dinge ist. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind Erscheinungen der ihnen sich kundgebenden objektiven Begriffe, der als real aufgefaßten Denkinhalte, die zugleich Phasen einer aktiven Denkentwicklung sind. In der Natur ist der Begriff ein „blinder", im Geistigen, als Geist wird er bewußt.

Natur und Geist sind Entfaltungsstufen und auch Seiten der „Idee", der Weltvernunft. Die Natur ist die Idee in der Form des „Andersseins", die Veräußerlichung des Geistes, das „Aus-sich-heraustreten der Idee", so daß sie nicht Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit aufweist, denn sie ist der „sich entfremdete Geist", der „Leichnam des Verstandes", der „Abfall der Idee von sich selbst". Die Natur entfaltet sich dialektisch vom Anorganischen zum Organischen, mit der Tendenz zur Subjektivität, zum bewußten Geiste hin, der ihr Ziel bildet. Diese Entfaltung ist aber nicht als zeitliche Entwicklung, sondern zunächst rein dialektisch, logisch-zeitlos zu denken; denn die Momente dieses Prozesses sind alle in ihm gesetzt, gehen nicht auseinander und ineinander, sondern aus der ewigen Triebkraft des Denkens hervor, welches zugleich Streben, Wille ist. „Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert; aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist." Das gilt auch von den Organismen, so daß Hegel kein Anhänger einer Deszendenztheorie ist, so sehr er den Gedanken der logischen Entwicklung des Seins und des Lebens betont.

Die Natur entfaltet sich zum Geiste, zunächst zum „subjektiven" Geiste, der in seinem Ansich-Sein die Seele ist. Die Seele ist das lebendige, innerlich gewordene Sein, die „allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben". Die individuelle Seele

ist „Monade", nicht als besondere, vom Leibe trennbare Substanz, sondern als Einheit ihrer Erlebnisse, als die „Totalität ihrer besonderen Welt". Sie ist der frei existierende Begriff, im Leibe allgegenwärtige Einheit. Seele und Leib sind „eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen". Oder, wie der Hegelianer J. E. Erdmann es formuliert: „Der sogenannte Zusammenhang des Leibes und der Seele besteht darin, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches als Mannigfaltiges und Äußeres, eben darum der Außenwelt Angehöriges und ihr Aufgeschlossenes Leib, als Eines und Inneres, welches als der immanente Zweck die Mannigfaltigkeit ideell setzt und durchdringt, Seele . . . ist." Der subjektive Geist wird zum „objektiven" Geist, d. h. zum Geiste, der sich in Gesellschaft Recht, Staat, Sittlichkeit objektiviert, wird endlich zum „absoluten" Geist, zu der sich erkennenden Idee, zur selbstbewußten Weltvernunft, wie sie sich in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie als Weltgeist erfaßt. Von großer Wichtigkeit ist es, daß Hegel die Weltgeschichte als Manifestation des Weltgeistes zu verstehen sucht, daß er in ihr einen Fortschritt zur Freiheit und Bewußtheit, zur reinen Geistigkeit sieht, und ebenso, daß er mit seinem Begriffe des „objektiven Geistes" der heute für die Psychologie und Soziologie sehr bedeutsamen Lehre vom „Gesamtgeist" vorgearbeitet hat.

In der Religion wird der absolute Geist vorstellungsmäßig, in der Philosophie begrifflich erfaßt, hier denkt er sich selbst in der Reinheit seines Wesens, hier kommt er zur vollsten Bewußtheit. Dieser absolute Geist ist Gott, der also von der Welt nicht getrennt ist, sondern die ganze Seinsentfaltung in sich, sich in diesem Sein setzt. Gott ist eine geistige All-Einheit, die sich in eine Vielheit von Momenten, aber Momenten eines einzigen, unendlichen Prozesses besondert (Idealistischer Pantheismus). Gott ist der „lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt, zu setzen". Gott stellt sich dreifach dar: a) „als in seiner Manifestation, bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; b) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; c) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle".

Dieser idealistische Pantheismus wird, nach dem Zerfall der Schule Hegels, von der als „Rechte" bezeichneten Richtung in Theismus um-

geformt, von der „Linken“ aber zum naturalistischen Pantheismus, wie er besonders bei L. Feuerbach, dem wir unten begegnen werden, auftritt. Hegels Lehre vom absoluten, alles in sich beschließenden Weltgeist hat in späterer Zeit, besonders in England und Amerika, aber auch in Deutschland ihre Erneuerung gefunden.

Außerhalb der Hegelschen Schule ist der Theologe Schleiermacher trotz seines Christentums dem Pantheismus stark zugewandt. Gott und Welt sind Korrelate, nicht ohne einander zu denken, Gott ist die „volle Einheit“ des Universums, die Welt die Vielheit der Dinge, deren Einheit Gott ist. Das Absolute ist ein ewiges Leben, aber es ist unpersönlich. Religion besteht in dem Gefühl der „Abhängigkeit“ vom Ewigen, Unendlichen, zugleich im Sich-eins-fühlen mit diesem mitten im Endlichen, Zeitlichen. Der Einfluß Spinozas ist in dieser Lehre sehr bemerkbar, wie denn auch Schleiermacher als einer der ersten die tiefe Religiosität Spinozas betont hat.

Einen „Semipantheismus“ lehrt M. Carriere. Nach ihm ist Gott die „Einheit in der Allheit“, das „Ich des Universums“. Die einzelnen Geister sind seine „einzelnen Willensakte, die sich in ihm zur Selbständigkeit erheben, weil er nach seiner Freiheit nur in freien Wesen offenbar werden kann“.

22. Schopenhauer und andere Voluntaristen.

Dem Panlogismus Hegels tritt schroff der „Panthelismus“ oder besser Voluntarismus Arthur Schopenhauers entgegen. Nicht das Denken, die Vernunft, der Logos, sondern der „Wille“ im allgemeinsten Sinne (als blinder Trieb, der später erst sehend, bewußt wird) ist das Wesen der Dinge, ihr „An sich“, das Weltprinzip. Schopenhauers Monismus ist eine Willens-Metaphysik, die so manche romantische Elemente enthält, durch die sie mit Schelling und dessen Geistesverwandten Ähnlichkeiten in der Art der Weltbetrachtung, Weltdeutung hat, wozu noch kommt, daß Schelling schon erklärte: „Wille ist Ursein“.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht geht Schopenhauer von Kants Vernunftkritik aus, die er in eigener (teilweise psychologisierender) Weise umbildet. Er ist „transzendentaler Idealist“ wie Kant, nähert sich aber insofern mehr dem Realismus, als er die Erscheinungswelt in allen ihren Formen und Gesetzlichkeiten, mögen diese auch durch das erkennende Subjekt bedingt sein, auf die Eigenart des „Ding an

sich" zurückführt, welches er für erkennbar hält; anderseits ist er freilich geneigt, durch Betonung des Illusionscharakters der raum-zeitlichen Außenwelt den phänomenalen Idealismus noch zu verstärken, so sehr, daß er sich dem indischen Akosmismus nähert, wie er auch sonst in seinem Denken mit dem indischen Monismus Verwandtschaft zeigt.

Die Welt, lehrt Schopenhauer, ist als Welt von Erfahrungsobjekten, von raum-zeitlichen Dingen mit ihren Qualitäten und Quantitäten, unsere „Vorstellung", d. h. sie existiert als solche Objektenwelt nur einmal und zwar nur in Beziehung zu einem erkennenden Subjekt, als dessen (wirklicher oder möglicher) Wahrnehmungs- und Denkinhalt sie — nicht willkürlich, sondern notwendig, gesetzlich — auftritt. Denn es gibt kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt. Objekt und Vorstellung sind nicht verschieden, sondern die Objekte als solche sind eins mit dem, was wir in anderer Beziehung als Vorstellungsinhalte bezeichnen, und diese wiederum sind ohne ein vorstellendes Subjekt nicht zu denken. Die Objekte der Außenwelt sind vergegenständlichte, d. h. verräumlichte, durch die Kategorie der Kausalität zu wirkenden Raumdingen intellektuell, aber schon vorbewußt gesetzte Inhalte unserer Wahrnehmung. Vermöge des aprioriischen, der Erfahrung vorangehenden, aus dem Wesen unseres Intellekts entspringenden Satzes vom Grunde ordnen wir alle unsere Wahrnehmungsinhalte zu räumlich-zeitlich-kausalen Zusammenhängen und haben nun eine in sich geschlossene, gesetzlich verknüpfte Welt von Erscheinungen. Alle Objekte als solche sind Erscheinungen; das „Ding an sich" ist nicht Objekt, sondern dasjenige, was den Objekten zugrunde liegt, was auch die Einzelheiten, Bestimmtheiten im Auftreten der Objekte für das Subjekt bedingt. Soweit auch die äußere Erfahrung und deren begrifflich-wissenschaftliche Verarbeitung reicht, handelt es sich um Dinge und Vorgänge als Erscheinungen. Der Materialismus (und Mechanismus) kann nicht als Metaphysik auftreten, er macht dann die Rechnung ohne das allen Erkenntnisinhalt, also auch das Materielle und Mechanische schon bedingende Subjekt, er vergißt, daß zwar alles Außensein und Außengeschehen als solches körperlich, materiell ist, sein muß, aber eben nur relativ, nur als allgemeine Vorstellung von erkennenden Subjekten, in deren Erkenntnisform alles Erfaßbare eingehen muß. „Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deswegen und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt." Empirische Realität ist eben nicht, wie ja schon

Kant lehrt, mit der absoluten Wirklichkeit zu verwechseln, welche nur dem Ding an sich eignet. „Objekt-sein und Erscheinung sind synonyme Begriffe.“ „Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung.“

Nun können wir das Wirkliche nicht bloß als Vorstellung erfassen, es stellt sich uns noch anders dar. Nämlich in der innern Erfahrung. Da finden wir uns nicht mehr als objektivierten Wahrnehmungsinhalt, nicht als Körper unter Körpern, sondern als Willen, als wollendes Subjekt. Und da wird nun die innere Erfahrung zum Schlüssel, der uns das Wesen aller Dinge erschließt, indem sie uns den Analogieschluß nahelegt: So wie sich unser Leib zu unserem Willen als dessen „Objektität“ verhält, so sind alle Körper Objektivationen, Erscheinungen eines Ding an sich, welches ebenfalls Wille ist. Der Wille ist ein An-sich, ist das Ding an sich, das Ding an sich ist Wille. Er ist das Überphänomenale, ist nicht Erscheinung, sondern das Allerrealste, der Kern alles Seins, das Ursein, die Urkraft. Der Wille ist an sich raum- und zeitlos, nicht mit den Formen der Anschauung und des Denkens behaftet, grundlos, ohne Vielheit, ein einziges, einheitliches, ewiges Sein, das allem zugrunde liegt, sich (in der Erscheinung) zu allem differenziert, in allem zum Ausdruck gelangt. „Ding an sich . . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft.“ Im Willen sind wir an sich alle eines Wesens, die Vielheit der Individuen ist nur Erscheinung, ist durch die Formen unserer Anschauung, Raum und Zeit, bedingt. Der Wille ist an sich, ursprünglich „blind“, ein „Wille zum Leben“, ohne Ruh, ohne Ziel. Im Dienste des Lebenswillens entsteht erst der Intellekt als „Akzidens des Willens“, gebunden an die Organisation, in der sich der Wille auf eine seiner Seinsstufen objektiviert. Vorher ist der Wille „blinder Drang und erkenntnisloses Streben“, „finstere treibende Kraft“. Zum Wesen des Willens gehört „Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen“. Aus diesem rastlosen, ewig unzufriedenen, an sich selbst leidenden Streben leitet Schopenhauer seinen Pessimismus ab, der zur Verneinung des Lebenswillens auffordert. Durch die vollendete Umkehr des Willens, durch die Selbstaufhebung seiner Lebensgier

verschwindet die Individualität, eine Art Nirvana tritt an deren Stelle.

„Wenn die Körperwelt noch etwas mehr sein soll als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem inneren Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden." Die Materie ist nicht ein Ding an sich, sondern nur die Art, wie wir uns dieses äußerlich vorstellen, die „bloße Sichtbarkeit des Willens, nicht aber dieser selbst". Dem einen Willen entspricht eine und dieselbe Materie als das Beharrende im Raum. Materie und Kraft bilden eine Einheit, indem die Materie sich nur durch Kräfte manifestiert, jede Kraft einer Materie inhäriert. Die Naturkräfte sind Erscheinungen des Willens, des „An sich" der gesamten Natur. Kraft und Wille sind identisch. Wenn wir aber am Leitfaden der Kausalität Erscheinungen erklären, müssen wir sie auseinander als Ursachen, nicht gleich aus den in ihnen sich bekundenden konstanten Kräften ableiten, d. h. wir müssen die aktuale Kausalität im Sinne funktionaler Abhängigkeit konsequent als Erkenntnisprinzip anwenden. Die Bewegung ist wie die Materie nur Erscheinung.

Zwischen den Erscheinungen und dem einen unteilbaren Willen selbst liegen nach Schopenhauer noch die „Ideen", d. h. die zeitlosen, unwandelbaren Urbilder der Dinge, die Typen derselben als Stufen der Objektivation des Willens. Eine dieser Stufen ist nun das Organische, in welchem die Ursache zum Reiz und wo der Wille zum Lebensprinzip wird. „Allerdings wirken im tierischen Organismus physikalische und chemische Kräfte: aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und besteht — das ist die Lebenskraft: sie beherrscht demnach jene Kräfte und modifiziert ihre Wirkung, die also hier nur eine untergeordnete ist . . . An sich ist jene Lebenskraft Wille." Die verschiedenen Formen von Lebewesen treibt der Wille aus sich hervor, ohne daß eine Evolution im Sinne der Deszendenzlehre anerkannt wird. Die Zweckmäßigkeit der Organismen ist eine Folge der in ihnen sich bekundenden Einheit der Idee und des Willens. Äußere Zweckmäßigkeit ist „Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens". „Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges Sich-anpassen und -bequemen zu einander stattfand, wobei aber alle Zeit-

bestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener."

Nicht bloß ontologischer und kosmologischer, auch anthropologischer Monist ist Schopenhauer. Seele und Leib sind nicht zwei Dinge, auch nicht zwei Attribute eines unbekannten Wesens, sondern es besteht ein Identitätsverhältnis, indem ebendasselbe, was an sich, als Wille, Seele ist, in der Erscheinung, als Objekt Leib ist. Der Leib ist die Sichtbarkeit, die „Objektität" des Willens. Er ist uns „auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben; einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort ‚Wille' bezeichnet". „Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens." „Mein Leib und mein Wille sind eines." Der ganze Leib ist der „sichtbar gewordene Wille". „Die Teile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivierte Hunger; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen." Die Willenshandlung als Ganzes (nicht als bloßer Impuls, der seine Erscheinung in einem Hirnvorgang hat), geht der Bewegung nicht voran, sondern ist das Ansich derselben, also innerlich eins, zugleich mit ihr. Beide sind „eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der inneren Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar". „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte, verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben." Insofern der Wille als Gehirn erscheint, der Intellekt aber eine Funktion des Willens ist, kann er auch als „Gehirnphänomen" bestimmt werden. „Es ist ebenso wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie

eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist ebenso einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts" (ähnlich F. A. Lange u. a.). Alle Dinge sind an sich psychisch, als Vorstellung, Erscheinung, Objekt aber physisch. Es besteht keine Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem, sondern letzteres ist der getreue Ausdruck des erstern, so daß für die Erkenntnis beide einander zugeordnet sind. Alles ist, wie bei Schelling, beseelt, im Anorganischen wirkt schon ein dumpfes Streben, das als Naturkraft erscheint; Schopenhauer ist also Panpsychist.

In bezug auf die Willenshandlung vertritt Schopenhauer den Indeterminismus des Seins, des „intelligiblen Charakters", mit dem Determinismus des Handelns. Dieses fällt notwendig so aus, wie die Motive es mit sich bringen und wie der Charakter — der unwandelbar ist — es fordert. „Operari sequitur esse." „Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter, ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt." Die Freiheit, die wegen der psychischen Determiniertheit des einzelnen Willens nicht im Handeln liegen kann, ist im Sein des Wollenden, in seinem grundlosen Sosein, in seinem Grundwillen. „Der Mensch tut allezeit nur, was er will, und tut es doch notwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist, was er will; denn aus dem, was er ist, folgt notwendig alles, was er jedesmal tut." Es gibt also kein Geschehen in der Welt, welches nicht in strengem Kausalnexus stände, nur daß eben zweierlei zu beachten ist: erstens die Verschiedenheit der Determination im Anorganischen, Organischen, Psychischen, Logischen, zweitens die Phänomenalität aller Kausalverbindung, die das Ding an sich, den Willen an sich, nicht trifft. Denn dieser Wille ist ein transzendenter Wille, der in die Formen der Erscheinungswelt nicht eingeht, ein Wille hinter den Erscheinungen, der an sich zeitlos, ohne Werden, ohne Entwicklung in seinem Wesen konstant bleibt. Wegen seines nicht bloß alogischen, sondern geradezu antilogischen Charakters kann man diesen Urwillen auch nicht als Gottheit, als göttlich ansehen, so daß der Pantheismus hier in einen idealistischen Atheismus übergeht. —

Von Schopenhauer geht J. Frauenstädt aus, ohne aber den Antilogismus und Pessimismus zu akzeptieren, auch schreibt er den Individuen relative Selbständigkeit zu. Pessimist ist hingegen J. Bahnsen.

Nach ihm ist die Welt eine Welt von „Individualfaktoren", ein „lebendiger Antagonismus von sich kreuzenden Kräften oder Willensakten". Es besteht eine „Realdialektik", ein Widerspruch nicht im Denken (gegen Hegel), aber im Sein, eine antilogische Entfaltung desselben. Überall in der Welt ist der Wille mit sich selbst entzweit, so daß die Logik nicht an das Wesen der Dinge herankann und auch eine Erlösung von den Leiden des Seins nicht möglich ist; eine Tragik herrscht in der Welt. Pessimist ist auch Ph. Mainländer. Gott ist einst gewesen, ist nun aber zur Vielheit der Dinge zersplittert, ins Nichtsein getreten; die Individuen streben nach dem Nichtsein. Einen pluralistischen Voluntarismus lehrt A. Bilharz, nach welchem die Welt aus dynamischen Atomen besteht, welche an sich Willenseinheiten sind. Den „Atomismus des Willens" lehrt auch R. Hamerling. Der Wille ist die Triebkraft alles Seins. „Dasein ist notwendig Selbstbejahung, Wille zum Leben." Das Atom ist an sich unräumlich, ist ein Lebens- und Kraftpunkt, eine Willenseinheit mit primitivsten Bewußtsein (Atomgefühl). Gott ist das All-Sein. Ähnlich C. Peters, ferner L. Noiré. „Alles, was uns von außen als Kraft erscheint, ist innerlich Wille." Wille ist das Geistige aller Wesen, insofern es sich als subjektive Kausalität äußert. — Nach Deussen ist Gott der über alle Vielheit der Erscheinungen liegende All-Wille, das Prinzip der Welterlösung. Nach R. Schellwien ist der Wille „die der Natur urschöpferisch voranstehende Lebensgrundmacht, die nur in ihm, dem Menschen, sich erst als Zweites nachschöpferisch offenbart". Der Wille ist die Quelle aller Erkenntnis, der Erkenntniswille der Grund der Erfahrung. In der Selbstverwirklichung liegt das Wesen des Willens. Der „Allwille" ist die immanente Ursache der Individualwillen, er „lebt in den Individuen als ihre eigene Kraft". — In das Anorganische verlegt schon den Willen auch W. Haacke, und E. Mach hält es für möglich, daß etwas unserem Willen Analoges allem Sein zukommt. So auch Wallace, R. Wagner, ferner E. Haeckel, dessen Lehren später behandelt werden, ebenso wie jene Hartmanns, Wundts, Paulsens u. a.

Voluntarist ist auch Nietzsche, so sehr er sich gegen alle Metaphysik sträubt. Er macht aus dem „Willen zur Macht", den er erst im Sittlichen, Psychischen, Organischen findet, das Weltprinzip. Der bewußte Wille besteht aus Gefühlen, Affekten, Strebungen. Ihm liegt der Wille zur Macht als universale Tendenz, als Streben nach

„Akkumulation der Kraft" zugrunde. Aneignen, Herrschen, Mehrwerden, Stärker-werden — darauf geht alles Streben. „Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht — darum handelt es sich bei allem Geschehen." Schon jedes Atom ist ein Quantum „Wille zur Macht". Die Welt besteht aus „Willenspunktationen". Der Mechanismus ist die sinnenfällige Auffassung der Willensdynamik, eine „Zeichensprache für die interne Tatsachen-Welt kämpfender und überwindender Willens-Quanta". „Die Mechanik als eine Lehre der Bewegung ist bereits eine Übersetzung in die Sinnensprache des Menschen." Materie ist nur (wie nach Hamerling u. a.) eine „Folgeerscheinung" der Kraft. Die Dinge bestehen aus „Willenspunktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren". Dem Pessimismus Schopenhauers setzt Nietzsche einen energischen Optimismus, die höchste Lebensbejahung entgegen. Einen Gott gibt es nach Nietzsche nicht, an dessen Stelle setzt er das Ideal des „Übermenschen", und anstatt an eine Unsterblichkeit der Seele glaubt er an die „Wiederkunft des Gleichen", die er aus der Endlichkeit der Kraft ableitet. Die Welt hat kein Ziel, sonst müßte es erreicht sein. Alles, was jemals war, kommt in bestimmten Perioden immer wieder, dies ist das wahre Sein im ewigen Werden; die Welt ist ein „Kreislauf, der sich unendlich oft wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt". Das erinnert an Heraklit, die Stoa u. a.

Von Nietzsche beeinflußt ist E. Horneffer, dessen Voluntarismus ein ästhetisch gefärbter ist. Den Willen zur Macht als letztes Prinzip lehnt er ab. Die Macht ist nur das Ergebnis, nicht der eigentliche Inhalt oder Zweck des Willens. Der Wille will nur sich, seine Entfaltung, alles Machtstreben ist nur ein Mittel dazu. Der Wille „will sich gestalten, sich zur Form bilden". „Jeder Wille tritt zunächst in dem Zustande einer verhältnismäßigen Unform, eines Chaos auf, eines Durcheinander mannigfaltiger, vielfach sich kreuzender und hemmender Begehrungen. In dieser Wirrnis will der Wille Einheit, Klarheit, Folge bringen. Er will sich selber in seinen einzelnen Äußerungen aufbauen, gliedern." Die Entwicklung geht auf Einheit des Willens, auf Form, Ordnung, Gliederung, Schönheit. „Der Wille ist an sich selber schöpferisch. Er ist sich selbst als Aufgabe gestellt, sich selbst zu formen, zu bauen. Als letzten Zug an den Erscheinungen möchte ich deshalb den ‚Willen zur Form' feststellen, einen schöpferischen Willen zur Form, der eine äußerlich vorhandene Einheit zu einer

inneren Einheit umschaffen will." Die Körper und deren Elemente sind etwas Gewordenes, der Entwicklung Unterworfenes, das Produkt einer ungeheuren Arbeit, einer Willenstätigkeit. „Auch die scheinbar so rohe, plumpe, einfache Welt des Unorganischen ist schon eine Form des Willens." Erst auf der Stufe des Organischen erreicht der Wille die Fähigkeit zum System, zur inneren Einheit, zum Füreinander der Teile. Der Mensch endlich ist der organisierende, bauende Wille; bei ihm wird der Wille zur Form erst wahrhaft schöpferisch, er wird der große Organisator der Natur. „Der Mensch muß den Willen in seiner Ganzheit erlösen, indem er ihm im ganzen Form gibt, indem er die Welt, soweit nur seine Macht reicht, in ein einheitliches System bringt, an dessen Spitze er selber steht. So ballt sich aller vorhandene Wille zu einer gegliederten Einheit zusammen und kommt so zu seiner vollen Entfaltung und Befreiung. Durch den Menschen wird das ganze All ein Fluß, ein Strom, ein Rhythmus, eine Melodie." „Nur durch Form, durch System kann der Wille sich selbst erlösen." „Mir erscheint die Welt als ‚Wille zur Form', als der strebende Versuch des Willens, sich selbst zu gestalten, sich aus der Zerrissenheit in die gegliederte Einheit zu bringen und sich so zu retten . . . Als das Letztgegebene der Welt müssen wir einen künstlerischen Urtrieb annehmen, eine Sehnsucht nach Ordnung, Rhythmus, Harmonie, einen Willen zur Gestaltung, der zwar oft nicht zum Ziele kommt, der mit schweren Widerständen kämpft, der aber auch oft sein Ziel erreicht, der bei der Gesamtabrechnung einer ungeheuren Entwicklung doch immer schließlich den Sieg erringt und in diesem Siegesgefühl, in dem Bewußtsein der errungenen Form und Schönheit sich erlöst, befreit, gesättigt fühlt." —

Eine voluntaristische „Philosophie der Werte" hat H. Münsterberg entworfen. Das Weltbild der Naturwissenschaft, wonach die Natur ein geschlossener, strenger, mechanischer Kausalzusammenhang ist, muß konsequent festgehalten werden; denn der Zweck der exakten Naturbegreiflichkeit, der Wille zur objektiven Erkenntnis fordert dies. Aus den unmittelbaren Erlebnissen gestaltet der Erkenntniswille eine Welt quantitativer Relationen, in der alles kausal-mechanisch, gesetzlich zugeht, wo alle Wesen, auch die Menschen, nur Objekte unter Objekten, alle Handlungen streng determiniert sind. Auch die Psychologie ist eine „objektivierende" Wissenschaft, für sie ist das Psychische nur eine Summe von Empfindungen, und diese sind rein passive,

„inkausale" Begleiterscheinungen der Nervenprozesse. Aber der Mechanismus und Materialismus sind nur Hilfsmittel der Forschung, nicht eine abschließende Weltanschauung. Diese orientiert sich an den Geisteswissenschaften, welche das „stellungnehmende", wollende Subjekt als solches, in dessen unmittelbarer Wirklichkeit und Wirksamkeit erfassen. Im Unterschiede von der wertfreien, abstrakten Welt des Naturforschers ist die unmittelbare Wirklichkeit Inhalt, Gegenstand, Zielpunkt, Setzung geistiger Tätigkeit, ein in Beziehung zum Willen und Werten Gesetztes. „In der Wirklichkeit sind wir, und die anderen für uns, stellungnehmende Subjekte, und die Dinge sind nicht Objekte für einen untätigen Zuschauer, sondern Zwecke und Mittel des bewußten Willens." Für die aktiven, zielstrebigen, freien Subjekte gibt es nun ein System überindividueller, unbedingter, absoluter *Werte*, und im Zusammenhange dieser, der einen logischen Charakter hat, entfaltet sich die Welt. Mit dem „Willen zur Welt", zum festen, einheitlichen, innerlich zusammenhängenden, allgemeingültigen Dasein als obersten Wert, als höchsten und allgemeinsten Willensinhalt ist das ganze System der Werte, der logischen, ethischen, ästhetischen Werte, gegeben, diese folgen logisch aus dem Grundwert, aus der „Tathandlung", durch die wir eine Welt setzend anerkennen (Synthese von Fichte, Hegel, Schopenhauer). Alles ist abhängig von der Forderung, daß es eine Welt überhaupt gibt. Die wahre Welt ist die Welt unserer Erlebnisse, insofern als sie sich selbst *behaupten* und im Selbstsein verwirklichen, während sie als Erlebnisse nur für uns da sind. Was durch den Willen nach einer Welt notwendig gewollt ist, gehört notwendig zur Wirklichkeit jener Welt, unabhängig von dem Verlangen der einzelnen Persönlichkeit. Denn die absoluten Bewertungen sind überpersönliche Willensakte. In dem überpersönlichen Verlangen nach der Selbständigkeit der Welt wurzelt der „Wille zur identischen Verwirklichung unserer Erlebnisse".

Das letzte Wesen der Welt ist Wert, sich selbst behauptende Einheit. Die Welt der in unsere Erfahrung tretenden Werte ist „die sich selbst treu bleibende Verwirklichung und Betätigung des einen Allgrunds". Das Absolute ist „ein Streben, das sich selbst Inhalt ist und das seinen Inhalt festzuhalten strebt". Das zum All erweiterte Ich ist das „Grund-Ich" oder „Über-Ich". Sobald dieses (wie nach Fichte) in sich ein begrenztes persönliches Ich setzt, muß sein ungeschiedener Inhalt sich in Ich, Mit-Ich und Nicht-Ich sondern. Das Über-Ich ist „Streben nach einem Neuen, das mit dem Alten eines

ist", es ist „Wille zum festhaltenden Ineinssetzen". Es ist kein Ding, sondern Leben, Wirksamkeit, Tat, Streben zu sich selber. „Sobald das Urstreben, das Über-Ich, in sich den begrenzten Ichstandpunkt erzeugt, und so die Innenwelt, Mitwelt und Außenwelt sondert, dann muß ... aus dem Streben die ganze Fülle der Erfahrungswerte entstehen. Durch seine eigene Tat verwirklicht so das Urstreben sich stetig in den reinen Werten des logischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Lebens. Das Über-Ich trägt also die Erfahrungswelt und betätigt sich in ihr." Wertvoll ist schließlich das, was dem Willen des Über-Ich gemäß ist. Die Dinge sind als Inhalte des Über-Ich Wille, sie entstehen mit den einzelnen Subjekten aus dem Urwillen. Alles ist Willenstat. Der Sinn der Welt ist „ein Hinstreben zu einer größeren Strebensfülle, die doch mit dem Ausgangsstreben einig ist; es ist ein Sichselbstentfalten des Wollens". Das an sich zeitlose, ewige Streben sondert sich in eine „unendliche Reihe von Strebenseinheiten". Die einzelnen Akte unseres Ich sind „Ablösungen und unendliche Auflösungen des einen Strebens innerhalb der Urtat". Nur für die Individuen hat die raumzeitliche Welt als solche Wirklichkeit. Die Natur ist, als Gegenstand der Daseins- und Zusammenhangserkenntnis, ein „erstarrtes Wollen", ein Wollen, das nicht über sich selbst hinaus will. Das Ich erweitert sich durch eigene Tat zum Über-Ich. In uns selbst finden wir, in der verschmelzenden Allheit der Werte, das Über-Ich, in welchem alles zur Einheit sich verknüpft, aller Gegensatz überbrückt, aufgehoben wird. —

Den Voluntarismus vertritt auch C. Wenzig. Das Wesen des Ich besteht im Willen. Die tätige Ursache ist der Willensvorgang. Und da das Weltprinzip als tätige Ursache dem Ich gleich ist, ist es ebenfalls Wille, „Weltwille". Allen Bewegungen liegt dieser Wille zugrunde. Die Bewegung ist Erscheinung, Wirkung der Kraft, die an sich Wille ist. Für die mechanistische Weltanschauung ist das „Programm des Weltwillens, nach dem der Verlauf des Weltgeschehens, d. h. die Wirkung der Willenshandlung des Naturprinzips oder des Weltwillens, verläuft" unveränderlich. „Der Weltwille muß mechanistisch sein, damit die naturwissenschaftlichen Lehren, die die Naturwissenschaft als feststehende, d. h. unveränderliche Wahrheit proklamiert, durch die einzelnen Experimente, d. h. die einzelnen, aber als unveränderlich angenommenen Wirkungen oder Offenbarungen des Weltwillens, als konstant oder unveränderlich bestätigt werden können." Im Orga-

nischen aber weist die Selbstregulation auf ein teleologisches Wirken des Weltwillens hin; das Prinzip der Richtung macht sich hier geltend. „Nur die Energie ist eine meßbare Größe, nur sie ist dem Erhaltungsgesetz unterworfen; die Richtung ist nicht meßbar und ist darum auch dem Erhaltungsgesetz nicht unterworfen. Für die Gestaltung des Weltgeschehens aber ist die Richtung der Energien ebenso wesentlich und maßgebend, wie das Maß der Energie." Das Weltgeschehen ist die Wirkung eines „teleologischen Weltwillens".

23. Eduard von Hartmann. Drews u. a.

Ed. v. Hartmanns „konkreter Monismus" ist eine Synthese von Voluntarismus und Panlogismus, wobei Schelling für die Bestimmung des Absoluten als „Unbewußtes" und auch sonst von Einfluß war.

Erkenntnistheoretisch vertritt Hartmann den „transzendentalen Realismus". Die Anschauungs- und Denkformen sind nicht bloß subjektiv, sondern kommen zugleich dem von unserem Bewußtsein Unabhängigen, dem Transzendentalen, dem Ding an sich zu, soweit dieses zur Wirksamkeit gelangt, in allen seinen Existenzformen. Wir schließen auf das Transzendente, indem wir es als Ursache unserer Vorstellungen auffassen, also den Begriff der Kausalität auf sein Verhalten gegenüber uns anwenden. Die Objekte der Wahrnehmung sind Erscheinungen des Ding an sich, ebenso unsere Bewußtseinsinhalte als psychische Phänomene und in ihrer formalen Einheit, dem Ich.

Das Ding an sich, der gemeinsame Grund des Psychischen und des Physischen, ist Geist, aber unbewußter Geist als Einheit von Idee (Vorstellung) und Willen, Logischem und Alogischem. Das absolut Unbewußte ist vom physiologischen und relativen Unbewußtsein als dasjenige zu unterscheiden, was an sich unbewußt, nicht ein niederer Grad des Bewußtseins, aber auch nicht etwas Physisches, sondern Geist ist. Es wird hypothetisch aus den Daten der Erfahrung erschlossen als das „An sich" der Natur wie des Bewußtseins. Es ist das „einheitliche metaphysische Wesen mit den Attributen des unbewußten Willens und der unbewußten Vorstellung". Letztere ist „ideale Antizipation eines zu realisierenden Willenserfolges". Die Funktion des Willens ist „Übersetzung des Idealen ins Reale", an sich ist sie absolut unbewußt, nur ihre Wirkungen und Erzeugnisse fallen ins Bewußtsein. „Das Wollen ist unmittelbar unfähig, bewußt zu werden,

weil es nicht produziertes Phänomen, sondern produktive Tätigkeit ist." Das Absolute ist, indem es unbewußt ist, ein „Überbewußtes". Es ist nicht bloß, wie bei Hegel, Idee, Vernunft, denn das Logische ist ohne Willen wirkungslos; es ist auch nicht, wie bei Schopenhauer, blinder Wille, denn ein solcher ist ohne Idee richtungs- und ziellos. Der Wille setzt das „Daß", die Idee das „Was" der Welt. An sich ist der Wille alogisch, als Wollen aber wird er antilogisch und durch die Idee wird seine Entfaltung logisiert, es wird ihr ein vernünftiges Ziel gesetzt, welches zur Erlösung des Willens vom Sein, zur Aufhebung des Antilogischen führt. Die Weltentwicklung hebt damit an, daß der Wille von der Potenz zur Aktualität, zum Wollen übergeht und zugleich das Logische, die Idee zur Entfaltung bringt.

In kosmologischer Beziehung ist Hartmann „konkreter Monist". Er betrachtet das Unbewußte als das eine Weltsubjekt, als eine Substanz mit zwei Attributen und vielen Modis, als Individuum höchster Ordnung, welches einfach ist und doch eine Mannigfaltigkeit in sich birgt. Die Individuen sind nicht absolut selbständig, sind durch die Einheit des ihnen immanenten Allgeistes verbunden, aber innerhalb dieser doch real, nicht Schein. Der absolute Geist ist an sich überräumlich, überzeitlich, immateriell, erscheint aber in einer Vielheit von Raumdingen und Subjekten, die er alle umfaßt. Persönlichkeit kommt Gott nicht zu, ebensowenig Selbstbewußtsein. Gott ist das Unbewußte, das in allem zweckmäßig wirkt, sich in der Welt entfaltet, sich in den Organismen, im Menschen zuhöchst, ein Bewußtsein schafft, welches nun zur Erkenntnis von der Unseligkeit des Seins gelangt. Schließlich wird durch diese Überwindung der Illusion der Wille zum Nichtsein ausgelöst, das Absolute verneint sein Wollen in den Subjekten und erlöst sich mittels dieser von seiner Unseligkeit. Der „Abfall" wird wieder gut gemacht, alles kehrt zur Ruhe des Urzustandes zurück, in der es noch keine Welt des kämpfenden, leidenden Willens, nur Willen als Potenz gab. Das Absolute ist an sich unbewußt, wirkt unbewußt in der Natur als Vorstufe des bewußten Geistes, der schließlich wieder zum Unbewußten ohne Bewußtseinserscheinung führt. Da durch die Weltentwicklung der Wille erlöst wird, so verbindet Hartmann mit dem „eudämonologischen" Pessimismus einen „teleologischen" Optimismus. — Alle kausale Wirksamkeit ist der Finalität, der Zielsetzung und Zielanstrebung untergeordnet, wird durch sie bestimmt; der „Panpeumatismus" wird so zum „Pantelismus", zur Ausdehnung des

Zweckbegriffs auf alles Geschehen. Für diesen „kosmogonischen Monismus" sind Kausalität und Finalität nur „verschiedene Adspekte einer und derselben Sache". Der Zweck bestimmt das Gesetz des kausalen Wirkens. Überall ist „eine unbewußte, also bewußtseinstranszendente Zwecktätigkeit im Spiele, die zu objektiv zweckmäßigen Ergebnissen führt". Der Weltzweck ist die „logische Verurteilung des Antilogischen als solchen".

In allem Geschehen manifestiert sich ein unbewußter Wille, im Organischen wie im Anorganischen. Die Körper bestehen aus Atomen, diese sind Kraftpunkte — dynamische Auffassung der Materie — und an sich Willenseinheiten. Die Atome sind „Dynamiden", aber nicht absolut selbständig, sondern „objektiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen". Die „Dynamide" ist je ein „System aller gleichzeitigen aktuellen und potentiellen Kraftäußerungen mit gleichem Durchschnittspunkte". Die Dynamiden setzen erst durch ihre Wirkungssphären die räumliche Ausdehnung, an sich sind sie unräumlich, immateriell, sie haben ein primitives Bewußtsein. Die Kraft ist Streben, Wille; die Atomkräfte sind „individuelle Willensakte". Die Materie ist ein „System" von Atomkräften mit gewissem Gleichgewichtszustande; der „Stoff" ist die sinnliche Erscheinung des Kräftesystems. Die gesamte Natur ist ein „gesetzmäßiges Widerspiel individualisierter Kräfte". Daß der Begriff der „Energie" (ohne Materie und Kraft) nicht genügt, betont Hartmann mit Hinweis auf die Abhängigkeit, auf das Sekundäre der Energie. Die Lehre von der „Entropie", von der immer weitergehenden Entwertung der Energie bis zum Ausgleich aller Intensitätsunterschiede, bis zum „Wärmetod" der Welt (Clausius, Thomson), verwertet er für seine Theorie des Weltendes, der Welterlösung.

Das Unbewußte ist auch im Organischen wirksam. Entstanden sind die Organismen aus Unorganischem, aber nicht von selbst, auf rein mechanischem Wege, sondern nur unter dem Einfluß organisierender, zweckmäßig wirkender Kräfte. Solche „nicht-energetische ordnende und leitende Kräfte" sind noch jetzt in den Organismen wirksam, sie ordnen sich den mechanisch-energetischen Prozessen über, regulieren diese zur Einheit des Organismus und seiner Zwecke, ohne daß deshalb die physikalisch-chemischen Gesetze im Organischen aufgehoben werden. Die Lebenskraft, die dieser „Vitalismus" annimmt, ist eine Modifikation des „Unbewußten", so daß unbewußter Wille und unbewußte

Vorstellung alle Lebensprozesse leiten, den Aufbau und die Funktionen der Organismen beeinflussen. Die unbewußte Zielstrebigkeit des Organischen zeigt sich besonders in den Instinkten. Sie bekundet sich allgemein in der Entwicklung der Lebewesen, ist hier der innere Motor, das aktiv-dynamische Prinzip, bedingt die direkte Anpassung, während die Selektion, die natürliche Auslese nur als Hilfsmittel in Betracht kommt, nur als negativer, das Unzweckmäßige ausmerzender Faktor wirksam ist; der Kampf ums Dasein ist nur ein „Handlanger der Idee". Das Zweckmäßige selbst stammt aus einer „unbewußten Abänderungstendenz . . .", die nach Richtung und Intensität beschränkt ist und final bestimmt sein muß, um zu einer Steigerung der Organisationshöhe zu führen.

Die Seele ist keine Einzelsubstanz, sondern „die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Tätigkeit des einen Unbewußten". Die Seele ist also auch kein bloßes Summationsphänomen, es kommt die einheitliche Tätigkeit des Unbewußten als „Zentralmonade" hinzu; das Individuum hat eine Seele, aber eine Mehrheit von Bewußtseinen. Die Seele ist „die Einheit der unbewußten psychischen Funktionen", aus denen neben andern Ergebnissen auch das Ich entspringt. Seele und Leib sind „reelle Teilfunktionen als Glieder derselben absoluten Funktion des absoluten Subjekts". „Das Unbewußte ist der Untergrund des Seelenlebens". Bewußt sind nur die psychischen Phänomene; die psychischen *Akte* hingegen sind absolut unbewußt. „Die produktive, formierende und realisierende Tätigkeit selbst fällt nicht unmittelbar ins Bewußtsein, bleibt direkt unwahrnehmbar und kann nur erschlossen und gefolgert werden." Das „physiologische" Unbewußte besteht in den Prädispositionen des Nervensystems oder des Protoplasmas; das „relativ" Unbewußte nennt Hartmann die psychischen Phänomene, „die wohl für Individualbewußtseine niederer Stufen innerhalb des Organismus bewußt sind, für das oberste Zentralbewußtsein . . . des Organismus aber unter der Schwelle und darum unbewußt bleiben". Der „Parallelismus" zwischen den psychischen und physischen Erscheinungen ist eine „homologe Korrespondenz" als Produkt der „interindividuellen Wechselwirkung beider Erscheinungsseiten untereinander innerhalb desselben Individuums". Das Unbewußte erscheint sich im Organismus zweifach: als Bewußtseinsvorgang und als Bewegung, die einander korrespondieren, funktional zugeordnet sind, aber auf Grundlage einer Wechsel-

wirkung, wobei die Seele die Richtung der Bewegungen zu lenken vermag, ohne daß ein Energiezuwachs erfolgt. Eine absolute Freiheit gibt es nur im Absoluten, sonst besteht der Determinismus zu Recht, der aber die psychische „Wahlfreiheit" nicht ausschließt.

Im Sinne dieser Weltanschauung lehren besonders A. Drews, L. Ziegler, M. Schneidewin, W. von Schnehen. Ähnlich M. Venetianer, nach welchem ein „Allgeist" das Weltprinzip ist, teilweise ferner O. Braun, der eine „Philosophie des Schaffens" vertritt.

24. Lotze.

Trotzdem Lotze in anthropologischer Beziehung Dualist ist, da er die Seele als eine Substanz auffaßt, die vom Leibe numerisch verschieden ist und mit ihm in Wechselwirkung steht, kann er doch in einer Geschichte des Monismus nicht übergangen werden. Denn er lehrt einen ontologischen Monismus spiritualistischer Art und er biegt den kosmologischen Pluralismus ins Monistische um, indem er Leibniz und Spinoza in einem System zu vereinigen sucht.

Nach Lotze sind die Körper Erscheinungen von Monaden, also von Wesen, deren „Für-sich-sein" ein psychisches ist. Die Beziehungen dieser Monaden liegen den räumlichen Relationen zugrunde. Realität im vollsten Sinne ist Für-sich-sein, psychisches Sein; das Ich überträgt seine eigene Innerlichkeit auf die Dinge, welche als dem Ich analog zu denken sind. Alles äußere Sein, das ein bloßes In-Beziehung-Stehen ist, weist auf ein Für-sich-sein hin, das somit allem wahrhaft Realen zukommen muß. „Alle Realität ist Geistigkeit." Auch das Anorganische hat ein Für-sich-sein, wenn auch die Bewußtseinsvorgänge von den physischen Geschehnissen wohl zu unterscheiden sind. Später werden für Lotze die Atome zu bloßen elementaren, ewig gleichförmig erhaltenen Aktionen des einen Weltgrundes, ohne eigene Beseeltheit. Die Seele ist ein durch die Einheit des Bewußtseins gefordertes, einheitliches Wesen, das aber nicht als starre, unwandelbare Substanz gedacht werden darf. Substanz ist sie nur als relativ feststehender Mittelpunkt ankommender und ausgehender Wirkungen. Die Einheit des Bewußtseins hat kein Korrelat im Physischen.

Die Dinge sind aber nicht schroff voneinander geschieden. Die Tatsache der Wechselwirkung zwischen ihnen zwingt dazu, sie als Teile einer allbefassenden göttlichen Substanz aufzufassen, von der sie sich

mit relativer Selbständigkeit und im Besitze einer Willensfreiheit abheben. „Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung aufeinander oder das, was wir so nennen, möglich." Der Zusammenhang der Dinge und der Vorgänge in der Welt beruht auf dem Umstande, daß „alles Seiende nur ein unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche mit sich identische Natur notwendig in zusammenpassenden Formen ausprägt".

Ähnlich wie Lotze denken zum Teil J. Bergmann, L. Busse u. a. — Einer Monadologie begegnen wir auch bei Herbart, J. H. Fichte, Ulrici, Kirchner, H. Wolff („Bionten"), M. Wartenberg, F. Schultze („Psychaden"), Astafjew, F. C. S. Schiller, Renouvier, Durand de Gros u. a.

25. Fechner, seine Geistesverwandten und andere Idealisten.

G. Th. Fechner ist der Begründer des modernen Panpsychismus als System. Er stellt der „Nachtansicht" die „Tagesansicht" entgegen. Während die erstere alles Geschehen in abstrahierender Weise auf quantitative Relationen seelenloser Atome — die als Rechnungsmittel unentbehrlich sind — zurückführt, berücksichtigt die letztere das Qualitative im Sein und hält demgemäß die Qualitäten der Empfindung für etwas, was irgendwie den Dingen selbst zukommt, so daß die Wirklichkeit selbst das Leuchten und Klingen, das wir an ihr gewahren, in sich verspürt. Dann muß diese Wirklichkeit aber an sich selbst psychisch, geistartig sein, und das ist auch die metaphysische Ansicht Fechners, der in kühner Spekulation, aber an der Erfahrung sich orientierend, sie denkend-phantasievoll deutend, den universalen Psychismus lehrt. Alles ist, entweder für sich selbst oder als Teil, Moment, Element eines Zusammenhanges, in irgendeinem Grade bewußt. Geist und Körper, Seele und Leib stehen aber einander nicht als zwei verschiedene Prinzipien gegenüber, auch gibt es keine Seelenmonaden, die vom Leibe trennbar sind, sondern es gibt nur ein Wirkliches, ein Identisches, das auf zweifache Weise gegeben ist, doppelt erscheint,

verschieden betrachtet werden kann: als Geist und als Körper, als Seele und Leib, als Gott und Natur. Das ist ein idealistischer oder psychistischer Monismus, eine „spiritualistisch" gefärbte Identitätslehre, welche, ohne die empirische Realität des Physischen zu bestreiten, den unmittelbaren und insofern absoluten Charakter des Psychischen, der „Selbsterscheinung" der Wirklichkeit, betont.

Fechner vergleicht das Verhältnis zwischen dem Psychischen und Physischen mit demjenigen, welches zwischen der konkaven und konvexen Seite eines Kreises besteht. In beiden Fällen handelt es sich nur um einen Gegenstand, der, von zwei Seiten aufgefaßt, sich anders darstellt. Das Gemeinsame beider Erscheinungsseiten ist nicht ein Unbekanntes als Ding an sich, sondern es besteht „in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit" beider. „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage." Materie und Geist sind „zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens", verhalten sich zu einander wie Außen- und Innensein. Der „Geist" ist die „Selbsterscheinung" der Dinge, das „sich selbst erscheinende Ganze", welches sich von seiner „Fremderscheinung", dem Leibe, unterscheidet, ohne von einem solchen real geschieden zu sein. Es zeigt sich, daß „der Grundgegensatz von Seele und Leib, Gott und Natur nur auf einer doppelten Betrachtung eines und desselben Wesens beruht, einer subjektiven und objektiven, so daß dasselbe Wesen sich einmal im Ganzen als geistig selbst erscheint, andere Male durch Teile der Erscheinung von dem, was diesen Teilen im ganzen gegenüber, als leibliche oder Natur-Erscheinung gewinnt". Genauer ausgeführt, verhalten sich Geistiges und Körperliches so zu einander: „Ein Geist erscheint und erfaßt sich unmittelbar selbst; aber kein Geist kann von anderem Geiste etwas anderes als durch äußerlich materielle Zeichen wissen, die doch vom Geistigen selbst nichts unmittelbar zur Erscheinung bringen." „Alle Erscheinung des Geistigen im weitesten Wortsinne des Geistigen, so daß die sinnlichste Empfindung wie der höchste Gedanke dazu gehören, ist als solche überhaupt eine Selbsterscheinung, oder geht doch als Moment in eine solche ein; indes das Leibliche, Körperliche als solches überall nur einem andern als sich selbst erscheint." „So möchte jemand zwar sagen: mein Nerv empfindet sich selbst und erscheint sich selbst in dieser Empfindung; aber, wie er sich empfindet, ist es eben nur sein Empfinden, nennen wir's nicht

Nerv, noch Nervenprozeß; ein anderer muß vielmehr ihm gegenübertreten, ihn als materiellen und materiell wirkenden Nerven zu erkennen. Und beides ist doch zweierlei. Es möchte jemand auch sagen: mein Gehirn erscheint sich selbst in seinem materiellen Prozesse als Geist; aber, wie es sich erscheint, nennen wir's eben Geist, nicht Gehirn, noch Prozeß des Gehirns; ein anderer muß ihm wieder gegenübertreten, es als materielles in materiellem Prozeß begriffenes Gehirn zu erkennen. Die Sprache trennt ebenso, daß sie jenes, was oder wie es sich selbst erscheint, auf die Seite der Seele oder des Geistes legt, dieses, was oder wie es einem andern erscheint, auf die Seite des Körperlichen, Leiblichen, Materiellen. Aber was beidesfalls erscheint, ist dessenungeachtet im Grunde beidesfalls dasselbe, und die Erscheinungsweise nur verschieden." „In der Tat, ein gemeinschaftlich Wesen liegt der geistigen Selbsterscheinung und der leiblichen Erscheinung für anderes als das Selbst ist, unter. Innerlich erscheint sich's selbst so, anderen äußerlich so; was aber erscheint, ist eines. Und kein Wunder, daß dies eine doch so verschieden als Geistiges und Leibliches erscheint. Es wird ja von ganz verschiedenen Standpunkten angesehen, je nachdem es so oder so erscheint, dort von einem inneren, hier von einem äußeren. Sogar von jedem andern äußern Standpunkte aber sieht schon eine Sache anders aus, wenn man darum herum geht, sich näher oder ferner stellt, natürlich um so mehr, wenn man von allen äußern zum innern, dem zentralen Standpunkt übergeht, wo Objekt und Subjekt der Betrachtung in eins zusammenfallen. Das ist noch etwas ganz anderes als alle äußern Standpunkte, wo beide immer auseinander liegen. Daran hängt dann auch die ganz andere Erscheinungsweise, die geistige, statt der leiblichen. Diese geistige oder Selbsterscheinung kann demgemäß auch jedesmal nur eine sein, weil es nur einen innern Standpunkt gibt, nur auf eine Weise Subjekt und Objekt zusammenfallen können; dagegen die körperliche Erscheinung so vielfach sein kann wie die äußern Standpunkte und die darauf Stehenden. Weil es aber doch dasselbe Grundwesen ist, was sich selbst als Geist und andern als Leib erscheint, so müssen sich auch beide Erscheinungsweisen im Zusammenhange und Wechselbedingtheit ändern; und so kann die leibliche Erscheinung eines Andern allerdings auch als äußeres Kennzeichen, als Äußerung der geistigen Selbsterscheinung des Andern dienen, doch nur mittelbar zur Kenntnis desselben führen; man muß die Zeichen, die Äußerung erst

richtig auf die Selbsterscheinung zu deuten wissen. Und wie es nach unsern Schlüssen in dieser Beziehung sein muß, ist es wirklich. Dies beweist zugleich die Triftigkeit der Vorstellung, die ihnen zugrunde liegt. Nun wird auch gleich erklärlich, warum ein fremdes Wesen uns nie unmittelbar nach seiner geistigen, sondern nur nach seiner leiblichen Seite erscheinen kann; weil darin eben das wesentliche Verhältnis von Geist und Leib liegt, daß dasselbe, was sich als Geist selbst erscheint, einem andern gegenüber in anderer Form als Leib oder Körper erscheint. Der andere müßte mit uns ganz oder teilweise zusammenfallen, um nach seiner geistigen Seite ganz oder teilweise von uns unmittelbar erfaßt zu werden. So denken wir uns in der Tat das Verhältnis zwischen Gott und uns. Er erfaßt alles unser Geistiges unmittelbar als solches, weil wir ganz mit einem seiner Teile zusammenfallen; das übrige erscheint uns als materielle und materiell wirkende Natur. Insofern wir aber einen Teil der geistigen Selbsterscheinung mit Gott gemein haben, sind wir auch nicht als ihm äußerliche Wesen in demselben Sinne zu betrachten, wie ein Mensch gegen den andern äußerlich ist."

„Alle Untersuchungen, die wir über das Gebiet der Existenz anstellen mögen, reichen bloß bis zur geistigen und materiellen Erscheinungsweise derselben. Vom Grundwesen selbst, was beiden Erscheinungsweisen in uns unterliegt, läßt sich nichts weiter sagen, als daß es eben nur eins ist, was sich durch das Vermögen beider Erscheinungsweisen zweiseitig charakterisiert, als geistiges Wesen, sofern es sich selbst, als leibliches, sofern es einem andern als sich selbst zu erscheinen vermag. Vergeblich würden wir versuchen, ein Etwas *hinter* diesen Erscheinungsweisen zu erkennen, da alles unser Erkennen selbst nur als besondere Bestimmung unserer geistigen Selbsterscheinung zu betrachten ist." „Bei fernerer Betrachtung finden wir, daß es nicht zwei Menschen zu sein brauchen, die sich gegenübertreten, damit einer Leibliches am andern erkenne. Derselbe Mensch kann auch einen Teil, der zu ihm selbst gehört, mittels eines andern Teiles, der zu ihm gehört, eines Sinnesorganes, als leiblichen erkennen; doch muß es eben ein *anderer* Teil sein, dies ist ganz wesentlich." Es besteht ein universaler *Parallelismus* zwischen Psychischem und Physischem. Jedem psychischen entspringt ein physischer, jedem physischen ein psychischer Vorgang. Eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper besteht nicht, da das Physische ja die äußere Erscheinung des Psychischen

selbst ist. Hingegen stehen verschiedene Grade und Stufen des Bewußtseins in Wechselwirkung miteinander. Was unsere Empfindungen direkt auslöst, ist nicht der physische Reiz als Bewegung, sondern das Innensein derselben.

Die Welt ist eine Stufenordnung von Bewußtseinseinheiten. Die höheren umfassen die niederen und wissen von ihnen, während diese von jenen kein unmittelbares Bewußtsein haben. Das höchste Sein ist die All-Einheit des göttlichen, alles in sich bergenden, alles umspannenden, von allem in einem Akte wissenden, allem immanenten Bewußtseins (Panentheismus). Die menschlichen Seelen sind (relativ selbständige) Glieder des Allbewußtseins, aber nicht unmittelbar, sondern sie gehören zunächst dem Erdgeiste an. Denn wie alle Planeten ihre Seele, ihr Innensein haben, so auch die Erde, die eine Art Organismus darstellt, dessen Gehirn gleichsam der Mensch ist. Alles ist beseelt, so auch die Gestirne; denn diese sind noch selbständigere Geschöpfe als wir. Sie sind die wahren „Engel". Die Erde ist ein lebendiger Zusammenhang, sie hat ihr Nervensystem, die Einheit aller Menschenhirne bildet ihr Gehirn. Die Erde ist in Wahrheit unsere Mutter. Die Organismen sind gewissermaßen die Sinnesorgane der Erde. Alles psychische Sein der Lebewesen schließt sich zur Erdseele zusammen, die also nicht außerhalb jener existiert, ohne die bloße Summe derselben darzustellen. „Trieb und Wille der Geschöpfe verknüpfen sich nun ebenso in einem höheren darüber hinausgreifenden Willensgebiete der Erde, als Empfindung und Wissen derselben in einem höheren Wissensgebiete. Wie alles Empfinden und Wissen der Erde sich lediglich in einem einigen Bewußtsein der Erde zusammen- und abschließt, so aller Trieb und Wille."

Alle Gestirne, alle Planetengeister sind „Mittelpunkte geistiger und leiblicher Erschütterung zugleich" und Gott ist die Einheit aller. Es treibt der Stamm des göttlichen Geistes die Geister der Gestirne wie Äste hervor, diesen entsprießen die Geister ihrer Geschöpfe wie Zweige, diesen die Gedanken wie Blätter. „Jedes Geistige hat das unmittelbare Bewußtsein alles dessen, was es hervortreibt und was sich hieraus weiter hervortreibt, aber nicht das Bewußtsein dessen, von dem es hervorgetrieben wird, noch dessen, was mit ihm zugleich nachbarlich hervorgetrieben wird, denn in dem Akt des Hervortreibens liegt der Akt des Bewußtseins selbst." Gott weiß alles, was in den Seelen aller vorgeht. In ihm ist alles Bewußtsein verbunden, er ist der Ort

der Wechselwirkungen der Geister, in ihm ist alle Verschiedenheit, aller Gegensatz des Erlebens, des Vorstellens, Fühlens und Wollens aufgehoben. Gott ist ein unendlicher Geist, dessen Leib die Welt ist, der „Allgeist", der alle Geister in sich befaßt. Er ist „ein einiges, höchst bewußtes, wahrhaft allwissendes, d. h. alles Bewußtsein der Welt in sich tragendes und hiermit auch das Bewußtsein aller Einzelgeschöpfe in höheren Bezügen und höchster Bewußtseinseinheit verknüpfendes Wesen". „Es ist ein Gott, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich äußerlich gegenüber noch äußerlich unter sich, sondern in sich aufgehoben und untergeordnet hat." Er „sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in der Welt ist und geschieht". Gott ist und wirkt alles in allem, wie die Natur, der göttliche Leib. „Gott ist das Eins und All, die Eins zu allen Brüchen, doch selber ungebrochen, das All von allen Einern . . ., das Zentrum aller Kreise, der Kreis zu allen Zentren, ist aller Widersprüche Auflösung, letztes Band." „Die Welt der Körper alle ist gebunden zum einen Körper Gottes durch ein Gesetzesband, die Welt der Geister alle zu einem Geiste Gottes durch ein Gesetzesband." „Gott aber, als Totalität des Seins und Wirkens, hat keine Außenwelt mehr außer sich, kein Wesen sich äußerlich mehr gegenüber; er ist der Einige und Alleinige; alle Geister regen sich in der Innenwelt seines Geistes, alle Körper in der Innenwelt seines Leibes." „Kein Geschöpf in der Welt ist ganz sein eigen Geschöpf, jedes hervorgegangen aus einer oberen Stufe, die sich besondert hat; der Mensch mit Tieren, Pflanzen kam aus der Muttererde, die Erde mit ihren Geschöpfen aus oberer himmlischer Sphäre." „In Gottes Bewußtsein verknüpft sich zuletzt alles und fließt in eine Einheit zusammen, was in seiner Welt von niederen und von höheren Wesen Identisches gesehen, gefühlt, gedacht, gewollt, empfunden wird, und wären die Wesen auch Billionen Meilen voneinander." „Nicht so aber hat man sich's zu denken, als ob das, was wir, die unteren Wesen, anschauen, denken, fühlen, von einem obern, wie dem Geist der Erde, noch einmal und dann von Gott auch noch einmal geschaut, gedacht, gefühlt würde." Als eins in vielem sich zu fühlen, die Bewußtseinseinheit, die haben wir von Gott in Gott, doch „wie in die Einheit des Bewußtseins sich in jedem von uns besondert, das fühlt er auch mit jedem in jedem von uns". In Gott sind unsere Freiheit und Abhängigkeit ohne Widerspruch. „Wir gehen von Gott

getrieben wie eine Herde auf breiter langer Bahn. Ein jeder in der Herde hat Freiheit bis zu gewissen Grenzen, zu gehen, wie er will. Und so wimmelt alles durcheinander, eins wendet sich nach rechts, ein anderes nach links, eins geht fort in der Richtung, ein anderes dawider . . . Und dennoch bleibt's im ganzen immer eine Herde und hält im ganzen immer genau die Richtung ein, nach der Gott eben treibt." Alle Entwicklung ist Entfaltung in Gott, in dem alle Phasen der All-Einheit sich unterordnen, so daß Gott zu aller Zeit der höchsten Aufgabe genügt. In Gott gibt es an sich nichts Böses, sein Wille ist durchaus gut. „Was auch Übles auftaucht, es taucht nur im Gebiete der Einzelheiten auf und wendet sich im Lauf der Zeiten durch die Ewigkeiten." Und so ist auch der Gegensatz von Geist und materieller Außenwelt in Gott vollends aufgehoben. „Dasselbe Eine, was der materiellen und geistigen Seite der Existenz unterliegt, läßt sich nämlich einmal aus dem Gesichtspunkte der totalen Selbsterscheinung als Gottes Geist, oder als Gott schlechthin, dann wieder aus dem Gesichtspunkte der äußeren Erscheinung für diesen oder jenen besondern Standpunkt geschöpflicher Auffassung als Naturerscheinung oder Natur schlechthin betrachten. Aber die äußere oder Naturerscheinung, welche durch besondere Geschöpfe und immer nur von besonderen Seiten gewonnen wird, ist nicht real von der Selbsterscheinung Gottes getrennt; sondern fällt, wie schon betrachtet, in untergeordneter Weise auch in dieselbe; Gott schaut eben durch seine Geschöpfe die Natur an und gewinnt ihre Anschauung als seine, und dasselbe Ganze, was dem Einzelgeschöpf und mittels des Einzelgeschöpfes Gott in äußerer Anschauung als Natur erscheint, erscheint sich selbst im ganzen als göttlicher Geist, so daß auch von dieser Seite keine reale Trennung stattfindet, indem das Angeschaute und Anschauende substanziell dasselbe ist. Indessen hindert das immer nicht, abstraktionsweise die Naturerscheinung, wie sie für die geschöpflichen Einzelstandpunkte stattfindet, in der Betrachtung aus der ganzen göttlichen Selbsterscheinung auszusondern und dasselbe Grundwesen gegensätzlich Natur oder Gott zu nennen, je nachdem es von einem gegen das Ganze verschwindenden Einzelstandpunkte als äußerlich betrachtet wird, oder sich auf innerem Standpunkte im ganzen selbst erfaßt."

Fechners, von Schelling beeinflußte Weltanschauung ist organischer Art. Sie leitet nicht das Lebendige aus dem Toten ab, sondern das Tote faßt sie als Niederschlag und Grenze des Lebendigen, das

Anorganische als Residuum des Urorganischen, als welches die Erde dereinst auftrat. Die Erde, die selbst organisch ist, hat sich in Organismen und Anorganisches differenziert (ähnlich auch Preyer). Den Urzustand der Erde dürfen wir nicht nach Analogie mit den jetzigen Zuständen organischer Gemenge denken; aus solchen hätten die Organismen nicht hervorgehen können. Man kann vielmehr die Organismen „als solche Massen betrachten, welche vermöge eigentümlicher Abhängigkeitsverhältnisse der Teile und Bewegungen voneinander die Absonderung des Festen, Flüssigen und Luftigen, welche in der übrigen Erdmasse eintrat, nicht mit erfuhren". Unorganisches und Organisches haben sich beide in einem Zusammenhange aus etwas herausgebildet, was in seinem Urzustande weder mit dem Organischen noch Unorganischen rein vergleichbar ist. Die Entwicklung der Organismen steht im Zusammenhange mit der Evolution der Erde, so daß „jeder neue Durchbruch Organisationen hervorruft, die von einer Seite einen Fortschritt gegen die früheren, von anderer Seite einen zusammenhängenden Plan damit verraten". Der Mutterstock der Erde ist ein „teleologisch und wirkend in sich zusammenhängendes System". Da alles Sein an sich psychisch ist, so wirken in der Entwicklung der Organismen seelische Kräfte mit. Besonders ausführlich beschäftigt sich Fechner mit der Pflanzenseele; er betont, daß das Nervensystem nicht die Bedingung eines Seelenlebens überhaupt, sondern nur der Ausdruck (bzw. auch „Träger") eines besonderen, differenzierten Seelenlebens ist, daß ferner in der Pflanze genug innerer Zusammenhang ist, um die Möglichkeit eines Empfindens und Fühlens erkennen zu lassen. In dieser Richtung haben in neuester Zeit verschiedene Forscher, besonders R. H. Francé, die Pflanzenpsychologie weitergeführt.

Sehr wichtig ist der Gedanke Fechners, daß das Bewußtsein nichts Sekundäres, Abgeleitetes ist, daß es nicht aus absolut Unbewußtem hervorgegangen sein kann, sondern daß es das Primäre ist, das nur relativ unbewußt ist — sofern Reize die „Schwelle" untergeordneter Geister nicht überschreiten — und daß das Unbewußte der Natur und der Psyche auch durch Mechanisierung früher bewußter Vorgänge entstanden sein kann, woraus sich das Stabile, Mechanische des Geschehens überhaupt wohl begreifen ließe. Was wir unbewußtes Wirken in unserem Geiste nennen, ist nicht ohne Bewußtsein, es „geht vielmehr nur ununterschieden im allgemeinen Bewußtsein auf, dasselbe

mitbestimmend, nur nicht für sich darin erscheinend". Durch häufige Wiederholung wird das bewußt Ausgeübte unbewußt und zwar deshalb, weil „mit der ersten Leistung schon Anlagen, Einrichtungen, Werkzeuge, Hilfsmittel entstanden sind, die der Wiederholung die Richtung, der Leistung die Form geben helfen, welche der Zweck verlangt". Und so wird denn „Unzähliges in der Natur, ja wohl alles, was wir von festen an sich unbewußten Einrichtungen und Werken in der Natur bemerken . . ., aus dem Gesichtspunkte des Residuums eines dereinst bewußten Prozesses zu betrachten sein, der sozusagen darin erstarrt, kristallisiert ist". „Statt daß das Bewußte ursprünglich aus dem Unbewußten käme, kommt das Unbewußte aus dem Bewußten; einmal, indem jede erste Schöpfung von etwas Neuem mit hellem Bewußtsein geschieht, jede Wiederholung aber, soweit sie nur Altes wiedergibt, ins Unbewußtsein oder Halbbewußtsein tritt; und ferner, indem der bewußte Prozeß an sich unbewußte Residuen in mehr oder weniger festen Anlagen, Einrichtungen hinterläßt. Alles dies Unbewußte selbst aber ist unbewußt nur, indem es in einem allgemeineren Bewußtsein aufgeht und Grund zu einer höheren Fortentwicklung desselben gibt."

Der Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem ist nicht so zu denken, als ob die physische Seite gleichsam das Abbild der psychischen wäre. Es hat nur das Seelische einen entsprechenden Ausdruck im Körperlichen, dieses entspricht der Art und dem Grade des Psychischen. Dem Sinnlichen als einer niederen Stufe des Geistigen entspricht das Einzelne gegebener materieller Vorgänge, während das höhere Geistige in Bezügen, Verhältnissen, Änderungen höherer Ordnung zum Ausdruck kommt. Auch hat nicht jedes besonderes Körperelement, nicht jede besondere Bewegung ihr eigenes psychisches Korrelat, sondern die Erfahrung zeigt, „daß eine unterscheidbare Vielheit des Materiellen zu einer einfachen Einheit des Geistigen zusammenstimmen kann". „Die materielle Erscheinung zieht sich in der Selbsterscheinung sozusagen zusammen. Die Seele hat eine vereinfachende Kraft. Das Geistige ist zwar nicht überall einfach, aber überall einfacher als das Materielle, in dem es sich selbst erscheint." Das höhere Geistige stellt sich in einer höheren Organisation dar. Es hat ferner nicht jedes besondere Moment eines materiellen Vorganges ein besonderes seelisches Innensein, sondern „es faßt sich auch vom sukzessiv Zeitlichen eines materiellen Vorganges

manches in eine einfache geistige Einheit zusammen". Geistiges und Materielles sind eben nicht selbst identisch, sondern ein Identisches tritt in ihnen in entgegengesetzter Beziehung auf. „Denn die Fähigkeit desselben Grundwesens, einem andern als sich selbst zu erscheinen, ist an sich etwas ganz anderes als die Fähigkeit, sich selbst zu erscheinen, und beide Erscheinungsweisen für den verschiedenen Standpunkt sind nicht minder verschieden." Eine „Zweiseitigkeit" des Wesens liegt in der Möglichkeit einer zweifachen Auffassung desselben vor. — Der Leib ist einerseits Ausdruck, anderseits Träger oder Sitz, Hülle, Organ, Bedingung der Seele. „Träger, Unterlage, Sitz des Geistigen ist dasjenige Leibliche, dessen Zustand und Veränderungen mit denen des Geistigen wechselbedingt sind, oder dessen äußere Erscheinung der Selbsterscheinung des Geistigen zugehört." „Das Leibliche ist die äußere Hülle des Geistigen, sofern die leibliche Erscheinung nie das Selbst gibt, sondern nur dessen äußere Erscheinung für ein anderes, die doch auch sich nach der Form des Selbst mit richtet, wie eine Hülle nach der Form des Inhalts." Der Leib ist Organ oder Werkzeug der Seele, „sofern nur mittels desselben die Seele überhaupt nach außen wirken kann; denn an sich bleibt sie Selbsterscheinung". Der Leib ist Bedingung der Seele, „sofern eine gegebene Weise der Selbsterscheinung nur nach Maßgabe des Vermögens, zugleich in gegebener Weise für anderes zu erscheinen, stattfinden kann". Leib und Seele wirken als heterogene Seinsweisen nicht aufeinander ein, sondern es ist nur „ein Kausalzusammenhang da, der in der einen Substanz auf zwei Weisen, d. i. von zwei Standpunkten her, verfolgbar abläuft". Das Grundwesen verhält sich wie eine Uhr, „die sich selbst in ihrem Gange als geistig sich regendes Wesen und einem Gegenüberstehenden als ein Getriebe und Treiben materieller Räder erscheint. Statt prästabilierter Harmonie ist es Identität des Grundwesens, was beide Erscheinungen zusammenpassend macht." Doch kann man den Standpunkt der Betrachtung wechseln und so von geistiger Ursache zu materieller Folge übergehen. Die Aufsuchung des psychischen Korrelats zu einem physischen Geschehen und umgekehrt ist ein Postulat der Forschung.

Zusammenfassend äußert sich Fechner über seine — für den idealistischen Monismus fundamentale — Auffassung des Verhältnisses zwischen Geistigem und Körperlichem wie folgt. „Sie ist von einer Seite ganz materialistisch; denn das Geistige muß sich danach überall

ändern, nach Maßgabe als sich das Körperliche ändert, worin es sich ausdrückt, erscheint insofern ganz als abhängig davon, als Funktion desselben, ja läßt sich ganz in solches übersetzen; aber sie ist von der anderen Seite ganz spiritualistisch und idealistisch; denn für sich existiert gar nichts Materielles, es hat als solches eine Existenz bloß für den Geist gegenüber, als Ausdruck von etwas sich geistig selbst Erscheinenden für anderen Geist; ist insofern ganz Funktion des Geistigen und Verhältnisses von Geist zu Geist." Es handelt sich um zwei konsequent zu verfolgende Standpunkte. „Einesfalls, für rein materialistische Betrachtung, stellt man sich konsequent auf den äußeren Standpunkt. Da ist weder von Gott noch Geist die Rede, sondern nur von Materie und deren Kräften, Bewegungen und deren Gesetzen, Verhältnissen, Änderungen. Materielle Prozesse im Hirn lösen beim Willens- und Denkvorgange die Bewegung des Armes oder andere materielle Prozesse im Hirn aus. Ein Nadelstich, ein Lichtstrahl ins Auge regt nicht Empfindung, sondern materielle Nervenprozesse an, die immerhin Empfindung tragen mögen; aber weil nur auf dem Standpunkt der Selbsterscheinung solche wahrgenommen werden kann, geht uns diese auf diesem Standpunkte nichts an, wo wir uns immer außerhalb der Sache stellen. Wenn zwei miteinander sprechen, sind es Gehirnschwingungen, die mittels Schwingungen der Stimmbänder und des Trommelfelles und Luftschwingungen dazwischen kommunizieren; und es läßt sich auf diesem Standpunkte nach dem Kausalnexus fragen, in dem diese Bewegungsprozesse stehen, ohne alle Rücksicht auf die Art, wie sie sich geistig selbst erscheinen. Aber eben so kann auch alles in geistigem Nexus betrachtet werden, ohne Körperliches einzuschieben. Man stellt sich dabei überall konsequent auf den inneren Standpunkt, den der Selbsterscheinung, wo nicht direkt, durch Schluß. Da gibt es nur Anschauungen, Empfindungen, Gedanken, Gefühle, Absichten, Zwecke, Geist und Gott. Beim Willen kommen nicht materielle Bewegungen und deren materielle Folgen in Betracht, sondern das, was der Geist des Wollenden und der Weltgeist in diesen Bewegungen und Folgen spürt, das Gefühl des Willens selbst, das Gefühl des Gelingens oder Hindernisses bei der Ausführung; das Eingreifen in die Absichten und Zwecke eines höhern Geistes, der die Welt erfüllt, die über uns hinausgreift. Kommen uns Anregungen aus der Natur, so ist es der Geist der Natur, der den unsern anregt."

Mit hohem Schwunge der Phantasie geht Fechner der Fortsetzung des Verkehrs der Bewußtseine über den Tod hinaus und dem Gedanken der Erhaltung des individuellen Bewußtseins nach, ohne eine Unsterblichkeit von substantiellen Seelenindividuen anzunehmen. Es kommt ihm überall darauf an, zu zeigen, daß ein Weiterbestehen oder vielmehr Erneuern des individuellen Bewußtseins, der Individualpsyche im göttlichen Allgeist sich mit dem Inhalte der äußeren Erfahrung verträgt. Nicht substantiell, sondern aktual, in der Sphäre seiner Wirkungen ist das Individuum *unsterblich*, indem es sich schon während des Lebens einen neuen Organismus, einen „Tatenleib" schafft. „Denn weil nach dem Gesetze die Wirkungen sich fortgehends nach den Ursachen richten, aus Verschiedenem stets Verschiedenes folgt und nichts Wirkliches ohne Wirkung, Folge ist, setzt sich auch die Individualität des Menschen, die ihn von andern unterscheidet, durch den Kreis der Wirkungen, der Folgen, die aus seinem Dasein hier hervorgehen, ewig fort, und selbst, wenn der Mensch hienieden zu zerfallen scheint, wird der Kreis der Wirkungen, der Folgen, die von seinem Dasein hienieden hinterblieben, noch sein individuelles Wesen in dem größeren Kreise, in dem es für unsern Blick hienieden aufgegangen, ja zergangen scheint, forterhalten, verborgen zwar für uns die Hinterbliebenen, doch hell, d. h. bewußt, für sich, als Folge von für sich bewußtem Dasein." „Wir verleiben uns, während wir noch im Anschauungsleben sind, durch unsere Wirkungen und Werke dem größern Leibe, dem wir angehören, vor allem der Erde, und hierin vor allem dem obern Reiche derselben, in eigentümlicher Weise ein, sie muß in gewissem Zusammenhange nach gewissen Beziehungen das Gepräge unseres Wesens annehmen." „Wenn der Mensch stirbt, so verschwimmt sein Geist nicht wieder in dem größern oder höhern Geiste, aus dem er erst geboren worden oder sich heraus individualisiert hatte, sondern tritt vielmehr in eine heller bewußte Beziehung damit, und sein ganzer bisher geschöpfter geistiger Besitz wird ihm lichter und klarer." „Das jenseitige Leben unserer Geister verhält sich zu dem diesseitigen ähnlich, wie ein Erinnerungsleben zu dem Anschauungsleben, aus dem es erwachsen ist." „Das Reich der jenseitigen Geister hängt mit dem Reich der diesseitigen Geister im höhern Geiste zu *einem* Reiche durch Beziehungen zusammen, die denen analog sind, welche zwischen den Gebieten der Erinnerung und der Anschauung in unserem eigenen Geiste stattfinden." „Unsere künftigen Existenzen verlaufen, stören,

verwirren sich deshalb nicht, daß wir uns mit unseren Wirkungen und Werken alle derselben Welt, demselben großen Leibe einverleiben." —

Im Sinne Fechners lehren z. T. K. Lasswitz, W. Pastor, P. Möbius, Adickes, Strong, Carpenter, Ambrosi u. a. Auch Paulsen, der zugleich Voluntarist und ein Gegner der Substantialität der Seele ist. Er erklärt: „Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben." „Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche." Der Kern des Seelischen ist der Wille, dessen Außenseite die Bewegung ist. — Nach Ebbinghaus sind die beiden Seiten der einen Wirklichkeit gleich real. „Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten. Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich anderen analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird." Hier ist auch P. Carus, der rührige Vorkämpfer für den Monismus (Zeitschrift „The Monist" seit 1890) zu nennen. Der Leib ist die Erscheinung der Seele, die Seele das An-sich des Leibes. —

Bruno Wille versteht unter monistischer Weltanschauung „Erlebnis der All-Einheit, aber nicht bloß in dem Sinne, daß die äußere Welt, wie sie der Naturforscher betrachtet, aus einer gemeinsamen Substanz besteht; auch im Innenleben des Menschen gilt es, Einheit zu schaffen". Die Menschen müssen zur Harmonie mit sich selbst gelangen. Die Versöhnung von Wissenschaft und Religion liegt im „monistischen Christentum". Monismus und Dualismus ergänzen einander. Das ewig Eine zerlegt sich in eine Stufenleiter von Werten und hat zwei Richtungen, Niedrigkeit und Höhe, Nichtigkeit und Vollkommenheit. Das Weltwesen ist geistig, es bringt die sinnlichen Erlebnisse erst in sich hervor, die Welt ist ein „lebendiges All". Alles ist Geist wie wir, ist lebendige, beseelte Form. Das ewige Leben ist in der Richtung auf den Idealmenschen (Christus) zu suchen. „Der Ich-Mensch muß am Kreuze absterben, damit das bessere Selbst frei werde und zur ewigen Heimat eingehe." Die Welt ist eine „selb-

ständige, wachsende Harmonie, ein lebendiges Formwesen". Das All ist die „umfassende Seele", das Eine im vielen. Individualität ist „Sondertendenz der Allseele". „Im Allwesen sind die Sonderwesen wie verschiedene Erlebnisse oder Vorstellungen enthalten. Was sie verbindet, ist Sympathie, Liebe." Gott ist das „universale Ich". Die Sonderwesen sind „Augen, mit denen das Eine sich betrachtet". Die zeitliche Entwicklung ist überzeitlich eine vollendete Einheit. Von Ewigkeit her sind wir ein „werdender Gott", im All-Einen werden wir erlöst. Das Göttliche wirkt als Ideal, als „Keimkraft", in uns. Durch unsern „Tatenleib" sind wir unsterblich.

Einen psychischen Monismus lehrt Heymans. Die Wirklichkeit ist „primär" psychisch, „sekundär" physisch, d. h. eine Reihe möglicher Wahrnehmungsinhalte mit eigener Gesetzlichkeit, aber abhängig von der Existenz der primären Reihe. Was in dem einen Subjekt ein psychischer Vorgang ist, wird von einem andern Subjekt (bzw. von einem „ideellen Beobachter") als Gehirnprozeß wahrgenommen. Die Gehirnvorgänge sind nicht das absolute Sein, sondern existieren nur als Wahrnehmungen im Bewußtsein eines Beobachters. Das Wirkliche, welches unter günstigen Bedingungen solche Wahrnehmungen veranlassen kann, ist an sich etwas Psychisches, besteht in einer Summe von Bewußtseinsvorgängen. Zu jedem kausalen Verhältnis zwischen den realen Prozessen muß dem ideellen Beobachter ein pseudokausales Verhältnis zwischen den entsprechenden Erscheinungen gegeben sein. Innerhalb jeder Reihe ist der Kausalzusammenhang ein geschlossener. Die Naturgesetze beziehen sich nicht auf die psychische Kausalität selbst, sondern auf die möglichen Wahrnehmungen der Beziehungen zwischen den psychischen Vorgängen. Zwischen den Gesetzlichkeiten beider Reihen besteht ein Parallelismus, aber eine Verschiedenheit des Inhalts. Auch die „unbewußten" realen Prozesse gehören zur psychischen Reihe und deren Gesetzlichkeit. Die Außenwelt ist nach Analogie des unmittelbar Gegebenen, d. h. meines Bewußtseins, aufzufassen. An sich kommen ihr nur psychische Qualitäten zu, der Panpsychismus besteht zu Recht, und es gilt der Satz: „Ein wenig Naturwissenschaft führt vom Panpsychismus ab, viel Naturwissenschaft führt zu demselben zurück." Denn wir sind zu der Annahme berechtigt, „daß auch dasjenige, welches sich hinter den äußern Naturerscheinungen versteckt, nicht dem Wesen, sondern nur der Komplikation nach sich vom menschlichen Bewußtsein unterscheiden wird". In aller Entwicklung ist ein psychisches

Sein regsam, zielstrebig tätig, ein Gesetz beherrscht die gesamte Evolution, ihre Differenzierungen und Integrierungen.

G. Landauer faßt die Welt als eine „unendliche komplizierte Kreuzung psychischer Herrschaftssysteme" auf. Die Naturwissenschaft gibt uns nur eine symbolische Auslegung der materiellen Sinnenbilder, nicht das an sich psychische Sein der Dinge; an Stelle dieses tritt ein System abstrakter Zahlenverhältnisse. Die Aufgabe der Weltanschauungslehre hingegen muß es sein, „mit Hilfe der Ergebnisse der mechanistischen Wissenschaft stimmende Zahlenverhältnisse für das Intensive und das System des psychischen Fließens zu finden". „An die Stelle der Dinglichkeit, der Kausalität, der Materie hat die Intensität, das Fließen, die Psyche zu treten, an die Stelle des Raumes die Zeit. Räumliche Quantitäten sind nur bildliche Verhältniszahlen für die unendlich differenzierten Qualitäten der Zeit. Das Sein muß in Werden verwandelt werden." Raum und Materie sind nur „ein Sinnbild für intensive Vorgänge der Zeit". Für unsern innern Sinn gibt es nur „differenzierte Psyche". Erklärt man aber einmal die Dinge mechanisch-materialistisch, dann muß man alles materiell auffassen und vom Psychischen ganz absehen, denn eine Vermischung der beiden Bereiche geht nicht an, insofern man niemals die Entstehung des Psychischen aus der Materie wird begreiflich machen können. An sich freilich gibt es keine tote Materie, keine toten Naturgesetze, keine Trennung zwischen Ursache und Wirkung, sondern ein Fließen von einem zum andern, kein isoliertes Individuum. „Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstromes, den man je nachdem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt. Treten wir von außen an die Welt heran, dann sehen und tasten, riechen, hören und beschmecken wir Individuen. Kehren wir aber bei uns selber ein, dann kann es uns schließlich gelingen, über das autonome Individualgefühl hinaus zu kommen: was wir sind, das sind unsere Vorfahren in uns, die in uns wirksam, tätig, lebendig sind . . . Es ist eine gewaltige Kette, die vom Unendlichen herkommt und ins Unendliche weiterreicht." Wir sind Glieder des „Seelenflutens", das man Welt nennt, bilden eine Seelen- und Körpergemeinschaft, einen Organismus durch alle Generationen hindurch (vgl. Willy). Körper und Geist sind von innen her gar nicht zu trennen, „beides ist Seelenweise". Unser aller gemeinsames Ich ist das unendliche All. „Ich bin die Welt, wenn ich ganz ich bin." Die Welt aber, die uns als physisch erscheint, ist für sich psychisch

wie wir. „Was wir als Äußeres wahrnehmen, muß uns etwas Psychisches bedeuten. Wir müssen die körperliche Welt als eine Metapher unserer Sinne betrachten lernen, die wir erst dann mit der Metapher unseres Ichgefühls zusammenreimen können, wenn wir eine Metapher zweiten Grades vornehmen: diese körperliche Außenwelt ist uns nur noch ein Symbol, ein Zeichen für etwas, das gleicher Art ist mit unserem Seelenleben." Die Zeit als „Form unserer Ichgefühle" ist subjektiv, da aber alles an sich seelisch ist, so ist die Zeit „wirklich, gerade weil sie subjektiv ist", während der Raum nur für das uns fremd Gebliebene, Symbolische, Bedeutung hat. —

Ohne Panpsychist zu sein, d. h. ohne allen Denkobjekten ein eigenes psychisches Sein zuzuerkennen, betont doch B. Kern die Identität zwischen Geistigem und Körperlichem, und zwar wieder in idealistischer Weise. Es gibt nur ein Wirkliches, das „Denken". Als solches, als unräumlicher Prozeß aufgefaßt, ist es das Geistige, hingegen als räumlicher Denkinhalt genommen, ist es das Physische. Der körperlichen Einheit und Geschlossenheit des Nervensystems entspricht die raumlose Einheit des seelischen Lebens. Der Wille ist das seelische Korrelat der Handlung, nicht deren Ursache; zwischen Geistigem und Körperlichem gibt es keine Wechselwirkung; die Reihe der physischen Vorgänge ist nicht durchbrechbar, das wäre gegen den Satz von der Erhaltung der Energie und im Widerspruch zur Idealität der Materie als solcher. Der kennzeichnende Unterschied zwischen Leib und Seele ist die Räumlichkeit (bzw. die Raumlosigkeit). Sobald ich in die räumliche Betrachtungsweise eintrete, muß ich gegenständlich denken und alles Geschehen im Raume materiell und körperlich auslegen; und ebenso konsequent muß die raumlose, psychologische Betrachtungsweise sein. „Seele und Körper, seelisches und materielles Geschehen sind eins, sind genau dasselbe; nur die raumerzeugende Anschauungsweise macht aus der Seele den Körper, verwandelt die seelischen in körperliche,materielle Vorgänge." In seiner Unmittelbarkeit ist das Sein ein objektives („noëtisches") Denken, „aktive Selbstentwicklung, die ein Gedankeninhalt aus sich selbst heraus eingeht", ein „Denkgewebe", dessen (teilweise selbstbewußte) Knotenpunkte die Dinge sind.

Einen idealistischen Monismus lehrt auch Th. Lipps. Auch nach ihm ist die Seele das „An-sich" des Gehirns, auch nach ihm ist das Sein in seiner Unmittelbarkeit geistig, psychisch. Das göttliche Allbewußtsein umfaßt (auch nach Bergmann u. a.) einerseits die individuellen Bewußt-

seinszentren, anderseits die objektiven Inhalte derselben, deren Gesetzlichkeit also nicht von den Einzelsubjekten abhängig ist. Die Körperlichkeit der Objekte gehört nicht dem An-sich der Wirklichkeit an, sondern sie ist erst dadurch gegeben, daß wir das unmittelbar Gegebene der äußern Erfahrung zu einer Welt quantitativer Relationen „umdenken". Im Denken geht das Bewußtsein jederzeit über sich hinaus. Die Naturwissenschaft hat es nicht mit den subjektiven Erlebnissen, auch nicht mit dem Ding an sich selbst, sondern mit allgemeingültigen, objektiven Erscheinungen zu tun. Diese erstehen für uns, indem wir das in der Erfahrung Gegebene — nicht willkürlich, sondern dessen Intentionen folgend — umdenken, begrifflich verarbeiten. „Das Gegebene wird umgedacht, bis es der Gesetzmäßigkeit des Geistes sich fügt." Die Natur ist nicht unabhängig vom Geiste da, sondern ist ein Produkt der Verarbeitung der Sinnesdaten durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Aus dem qualitativ Gegebenen wird so eine Welt raum-zeitlicher, quantitativer Relationen. Masse, Kraft, Energie usw. sind formale Gebilde, sind für die Naturwissenschaft bloße Beziehungsbegriffe. Die Naturwissenschaft als solche muß konsequent alles Geschehen so umdenken, daß der rein kausale, mechanische, materielle Zusammenhang nirgends abgebrochen wird. In der Sprache von Raum, Zeit, Bewegung wird das Wirkliche auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft betrachtet, es tritt hier als Natur, d. h. als das „gesetzmäßig geordnete Ganze des objektiv Wirklichen" auf. Was ist nun aber das Wirkliche, das An-sich der objektiven Phänomene selbst? „Es gibt für uns nur ein einzig Erlebbares, womit wir jene Lücke ausfüllen können. Und dies ist das Bewußtsein, das zugleich den eigentlichen Sinn der Worte Kraft, Tätigkeit, Energie usw. ausmacht. Das Bewußtseinswirkliche ist das unmittelbar oder das erste Wirkliche. Und dies nun muß zugleich als das letzte Wirkliche gedacht werden." Das Wirkliche ist an sich Bewußtsein, Ich, Geist, nämlich ein objektives, für sich bestehendes Weltbewußtsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist. „Die Welt, die unseren Sinnen sich darstellt, ist dann die Sprache, in welcher die Wirklichkeit zu unseren Sinnen und durch diese hindurch zu unserem individuellen Bewußtsein redet; und die Welt der Naturwissenschaft, ihre ‚Natur', ist die Weise, wie die Gesetzmäßigkeit dieses Wirklichen in der räumlichen Sprache der Naturwissenschaft sich ausnimmt, und soweit es in dieser Sprache darstellbar ist." Gemäß diesem „absoluten Idealismus" ist der Geist das Wesen der Natur und sie seine Entfaltung. Die einzelnen

Seelen sind Konzentrationen des in allem tätigen Welt-Ich, des göttlichen Allgeistes. Der Mechanismus ist Erscheinung eines universalen Zweckzusammenhanges. —

Eine Abart des objektiven Idealismus, für den die Wirklichkeit an sich geistige Entwicklung schöpferischer Art, ein universales Geistesleben ist, das sich im Kampfe mit den Naturkräften zu immer reinerem Sein erhebt, vertritt R. Eucken. Der bei sich selbst befindliche „Lebensprozeß" ist Geist, und dieser „erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln". Im schaffenden Geistesleben erfolgt ein „Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer inneren Einheit und zu voller Selbständigkeit". Durch Kampf, Selbsttätigkeit muß die geistige Welt immer neu erzeugt werden; die Aktivität, das schöpferische Tun gehört zum Wesen des Geistigen, welches Selbstentwicklung, nicht ruhendes Sein ist. In der Geschichte eröffnet sich uns das universale Geistesleben, welches hier in uns zum Durchbruch gelangt. „Gewiß muß unser Wesen in ihm [dem Geistesleben] irgend gegründet sein, wenn ein Streben nach ihm in uns aufkommen soll; aber für unser Bewußtsein und unsere Tätigkeit ist es erst zu gewinnen und anzueignen, nur damit kann es eine deutliche Gestalt und einen bestimmten Inhalt gewinnen. Diese nähere Erschließung aber erfolgt nicht sowohl beim Individuum durch Reflexion oder Phantasie, als durch die Arbeit der Gesamtheit und als das Werk der Geschichte; das ist es, was eine Geschichte im auszeichnend menschlichen Sinne erst möglich macht, daß hier eine Eröffnung des Geisteslebens als einer neuen Stufe der Wirklichkeit in Fluß kommt und vordringt." Allen Erscheinungen wohnt eine umfassende Einheit inne, ein Gesamtgeschehen trägt alles einzelne, treibt alles einem gemeinsamen Ziele zu, nach Überwindung von Hemmungen und Stagnationen, in rastloser Entwicklung, das fortwährend zu einem Einheitspunkt zurückkehrt. Alles Einzelsein wird von der göttlichen All-Person umspannt und getragen, zu einem „personalen Lebenssystem" verknüpft. „Nicht die einzelnen Punkte können eine personale Welt zusammensetzen, sondern die Einzelexistenzen müssen von vornherein einem universalen Personalleben angehören, um das sein oder doch werden zu können, worauf das Streben ihrer Natur geht; erst aus einem universalen Personalleben werden die Partikularwesen überhaupt einen Personalcharakter gewinnen." Die Natur ist Vorstufe des Geistes, in ihr wirkt schon ein Trieb zum Geistigen hin. Die Wirklichkeit

ist nichts Fertiges, Abgeschlossenes, sie gestaltet sich selbsttätig in immer neuer Weise, ist daher auch nicht rein begrifflich erschöpfbar; der Intellektualismus ist durch den „Aktivismus", für den alles Sein im Grunde Tat ist, abzulösen. Das Geistesleben ist kein vorübergehendes Produkt, sondern ist dem Menschen überlegen; es ist eine selbständige Welt, aus der unser Leben seinen Gehalt, seinen Sinn und Wert schöpft.

26. Wundt.

Wie Fechner der Begründer der Psychophysik, so ist W. Wundt der Begründer der systematisch betriebenen experimentellen Psychologie. Auch er geht bei dem Aufbau seiner Weltanschauung von Daten und Ergebnissen der Psychologie aus, berücksichtigt aber stärker das logisch-erkenntniskritische Moment und läßt der Phantasie weniger Spielraum. Auf Grundlage der äußern und innern Erfahrung, sich beständig an den Fingerzeigen beider orientierend, gelangt er zu einem ideal-realistischen Monismus, der einen voluntaristischen Charakter hat, ohne — wie dies bei Schopenhauer der Fall ist — den intellektuellen Faktor des Geistes und der Natur zurückzustellen. Das an sich einheitliche Sein wird in zweifacher Weise erfaßt, als eine Welt von Objekten, von räumlichen Dingen mit Eigenschaften, und als eine Mannigfaltigkeit von Subjekten. Das subjektive, seelische Sein, das Bewußtsein ist das Sein, wie es unmittelbar-anschaulich erlebt und betrachtet wird; das objektive, physische, materielle Sein ist das Sein, wie es, mit Abstraktion davon, daß es einem Subjekte gegeben ist, mittelbar, abstrakt, nicht mehr qualitativ, sondern als Summe quantitativer Relationen zwischen begrifflich festgehaltenen Wirkungszentren sich darstellt. Real sind beide Seiten des Wirklichen; aber das Geistige, das Bewußtsein als solches ist die unmittelbare, von nichts außer sich abhängige, insofern absolute Seinsweise.

Wir betrachten zunächst das Verhältnis zwischen äußerer und innerer Erfahrung, wie es Wundt beschreibt. Beiden liegt die einheitliche Gesamterfahrung zugrunde, die sich zweifach differenziert, in einen objektiv gegebenen Inhalt und ein erfahrendes Subjekt. „Daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andere ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten

Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm zu diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften. Demnach läßt sich auch der naturwissenschaftliche Standpunkt, insofern er erst mittels der Abstraktion von dem in jeder wirklichen Erfahrung enthaltenen subjektiven Faktor möglich ist, als der Standpunkt der mittelbaren Erfahrung, der psychologische, der diese Abstraktion und alle aus ihr entspringenden Folgen geflissentlich wieder aufhebt, als derjenige der unmittelbaren Erfahrung bezeichnen." Das Merkmal, Objekt zu sein, gehört schon ursprünglich zur Vorstellung. Das „Vorstellungsobjekt" ist das Objekt, dem nur die Merkmale wirklich zukommen, die ihm in der Vorstellung beigelegt werden; es hat die Eigenschaft, nicht nur Vorstellung, sondern auch Objekt zu sein. Im Laufe der geistigen Entwicklung werden zuerst die Qualitäten der Sinneswahrnehmung, dann auch die Anschauungsformen, Raum und Zeit, als „subjektiv", als zum erkennenden Bewußtsein gehörig erkannt. Doch behalten die Wahrnehmungsinhalte eine Beziehung auf die Objekte, während das Fühlen und besonders der Wille als der Kern des Subjekts erfaßt wird. Das Objekt der Wahrnehmung verliert den anschaulichen Charakter, es ist jetzt nur in Begriffen bestimmbar, die Sinnesdaten treten jetzt als bloße Hilfsmittel zur Erforschung der Dinge auf. Diese werden von der Naturwissenschaft symbolisch erkannt, indem die Ordnung des Wirklichen in raum-zeitlich-kausalen Relationen gleichsam nachkonstruiert wird, ohne direkt erfaßt zu werden. Die Welt der Naturwissenschaft besteht aus materiellen Substanzen und deren Elementen — dynamischen Atomen — sowie aus den Bewegungen der Körper, auf die alles Qualitative zurückzuführen ist. Die Substanz ist nicht etwa das Ding an sich, sondern nur die Form, in der das Raumwirkliche als solches von uns notwendig — mit empirischer Realität — gedacht wird. Die Materie ist das gedachte System der Ausgangs- und Angriffspunkte der Kräfte, der allgemeine Träger der Energie; sie ist objektiv, ein allgemeiner, konstant-hypothetischer Begriff. Vom Standpunkt der äußern Erfahrung müssen wir alles Sein als materiell, alles Geschehen als Bewegung und Energieaustausch auffassen; da gibt es eine geschlossene Kausalreihe, da walten nur physikalisch-chemische, mechanische Gesetze, da sind alle Kräfte Zentren von Bewegungen, nichts Metaphysisches.

Das Wesen der Vernunfterkenntnis besteht in der Erzeugung von „Ideen", durch die das Empirische am Leitfaden des Denkgesetzes des

Grundes ergänzt wird; so schreitet das Denken ins Transzendente und gründet das Erfahrbare auf ein Metaphysisches. Hierbei führen aber die psychologische und die ontologische Idee auf ein und dasselbe Wirkliche als Urgrund, als Prinzip. Das psychische Geschehen in uns besteht in einem vorstellenden Tun und Leiden. „Wir leiden von den Vorstellungen, indem sie uns ohne unsere eigene Tätigkeit gegeben werden; und wir selbst sind vorstellend tätig, indem wir uns bewußt sind, Vorstellungen oder Änderungen an gegebenen Vorstellungen zu erzeugen." Unsere Tätigkeit ist in Isolierung von ihren Objekten eins mit unserem Wollen. Als Endpunkt des psychologischen Regreß ins Transzendente bleibt der „reine Wille", der sich am unmittelbarsten in der „Apperzeption" betätigt. Er ist kein ruhendes Sein, sondern beständige Tätigkeit, er ist nicht unbewußt, sondern das Einheitsprinzip des Bewußtseins. Er existiert nicht in absoluter Abgeschiedenheit und Selbständigkeit, sondern in Gemeinschaft, im Wechselverkehr mit anderen Willenseinheiten, deren Zusammenhang einen „Gesamtwillen" ergibt, der mehr ist als die bloße Summe der Einzelwillen, ohne außerhalb der Gesamtheit dieser gesondert zu existieren. Es gibt eine Stufenordnung von Willenseinheiten, bis hinauf zu Gott, dem obersten „Weltwillen", der Einheit von Natur und Geist.

Ebenso führt der „ontologische" Regreß zum Willen als An-sich der Dinge. Unser Wille leidet, indem er Wirkungen seitens der Dinge erfährt. Was Leiden erregt, muß selbst tätig sein. Tätigkeit als solche ist uns nur als Willenstätigkeit bekannt, die wir denn auch (schon in der primitiven Weltanschauung) in die Objekte hineinlegen. „Sollen wir daher nicht absolut imaginäre Tätigkeitsformen annehmen, die sich in unserem Denken doch immer wieder in ein Wollen umsetzen müßten, so können wir unser eigenes Erleiden überall nur auf ein fremdes Wollen und demnach jenes Wechselverhältnis von Tun und Leiden, das jeder vorstellenden Tätigkeit zugrunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen, wobei die Wirkung jedes Willens für sich reines Wollen ist, durch die Wechselwirkungen aber zum wirklichen oder vorstellenden Wollen wird." Es zeigt sich so, „daß das eigenste Sein des einzelnen Subjekts das Wollen ist, und daß die Vorstellung erst aus der Verbindung der wollenden Subjekte oder aus dem Konflikt der verschiedenen Willenseinheiten ihren Ursprung nimmt, worauf sie dann zugleich das Mittel wird, das höhere Willenseinheiten entstehen läßt". Eine „unendliche Totalität

individueller Willenseinheiten" ist das All. Das eigene Sein der Dinge, welches ihren äußeren, räumlich-dynamischen Relationen zugrunde liegt, ist dem unsrigen gleichartig, ist vorstellender (bzw. nur dumpf empfindender, nur im geringsten Grade bewußter) Wille. Die Welt ist „die Gesamtheit der Willenstätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in eine Entwicklungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen". Jetzt wird das Verhältnis der materiellen Erscheinungen zum „An sich" der Dinge klar: „In der vorstellenden Tätigkeit werden nämlich gleichzeitig die aus der Wechselbestimmung hervorgehenden Tätigkeiten des Einzelwillens als ein inneres Erleben dieses Willens selbst, die Verhältnisse des letzteren zu fremden Willen aber als rein äußere Relationen aufgefaßt, für die sich nach den Gesetzen der Vorstellungsbildung zuerst die unmittelbare räumlich-zeitliche Anschauung, dann der Begriff einer der Anschauung entsprechenden extensiven Ordnung als Hilfsmittel darbieten." Die Willenseinheiten sind keine substantiellen Monaden. Die starre Substanz der Naturwissenschaft als fester Beziehungspunkt des begrifflichen Denkens ist der volle Gegensatz zum tätigen Willen der ein „unabläßiges Werden und Geschehen" ist (Aktualitätslehre). Da der Begriff der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjekte, niemals aber unser Denken aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden kann, so sind die Willenseinheiten „nicht tätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Tätigkeiten". Nur für die äußere Erfahrung und die auf ihr fußenden naturwissenschaftliche Erkenntnis muß alles Geschehen an einen „Träger", eine Substanz geheftet werden.

Pluralismus und kosmologischer Monismus sind zu einer höheren Einheit zu verknüpfen. Die Willenseinheit ist nämlich nur „das letzte Glied in einer unendlichen Reihe vorauszusetzender Tätigkeiten, die alle bloß in der ihnen zukommenden Verbindung Wirklichkeit haben, und deren Wechselbestimmungen daher in diesem Sinne realer sind als sie selber". Ist der kosmische Mechanismus nur die äußere Hülle eines an sich geistigen Wirkens, so ist jede Willenseinheit bei aller relativen Selbständigkeit ein mittätiges Glied des All-Zusammenhanges, der einheitlichen Geistesentwicklung, die als Natur erscheint und im göttlichen Willen ihren synthetischen Ausdruck findet. Die Welt ist eine Entfaltung der Gottheit, ist in Gott, wie Gott in ihr ist (Panentheismus). Denn der „Weltgrund" kann nicht vom „Weltinhalt"

völlig abgelöst gedacht werden. „Er kann diesem als das Prinzip aller Weltentwicklung gegenübergestellt, aber er kann niemals als ein dieser Entwicklung selbst Äußerliches angenommen werden. Wie vielmehr überall der Grund in der Folge nur dadurch wirksam ist, daß er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird." Die Einzelwillen nehmen am Weltwillen teil und haben daneben doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre. In Gott fallen Kausalität und Finalität zusammen. Ist die Weltordnung eine unverbrüchliche, unaufhebbare, so ist „jede Endwirkung einer Kausalreihe ein notwendiger Erfolg, in bezug auf welchen das Vorangegangene ebenso fest bestimmt ist, wie jener Erfolg selbst durch dieses Vorangegangene bestimmt wird".

Die Natur ist einerseits die objektive Auffassung, die Außenseite, die Erscheinung des Geistigen, anderseits ist sie, im Unterschiede von der höheren Geistigkeit (etwa der „Kultur") die „Vorstufe" des Geistes, der sich insofern „aus der Natur entwickelt", die in ihrem Eigensein schon „Selbstentwicklung des Geistes" ist. Bewußtsein im engeren Sinne besteht nur da, wo eine gewisse Organisation zutage tritt. Als „Differential" solchen Bewußtseins, als „Momentanbewußtsein" ist aber das Psychische allem als real anzusetzenden Sein zuzuschreiben. Es ist also zu fordern, „daß schon die letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie gleichzeitig als Ausgangspunkte der geistigen Entwicklung gedacht werden". Mindestens der Anlage nach ist ein psychisches Innensein schon den Substanzelementen überhaupt zuzuschreiben; für die physikalische Erklärung der Natur kommt aber keinerlei Innensein, kein Psychisches in Betracht; der Hylozoismus wäre hier, um mit Kant zu reden, der „Tod" der Forschung. Auch deshalb, weil — wie schon Fechner ausführt — die „Mechanisierung" früher bewußter Vorgänge eine große Rolle spielt.

Die physikalisch-chemische Betrachtungsweise muß auch in der Biologie konsequent festgehalten werden. Die Organismen, die aus Anorganischem hervorgegangen sind, lassen sich ohne vitalistische Annahme einer Lebenskraft als System physischer Prozesse, die durch die Struktur des Organischen ihre besondere Form haben, beschreiben und erklären. Wo immer aber schon für den empirischen Standpunkt der Forschung den Organismen ein seelisches Innensein zuerkannt werden darf, da muß die physikalisch-chemische durch die psychophysische

Interpretation ergänzt werden. Die Wurzel alles Seelenlebens ist der einfache Trieb, der sich einerseits zum höheren Willen heraufentwickelt, anderseits zum Reflex mechanisiert. Triebe kommen schon den niedersten Organismen zu, und auch die Pflanze hat ein seelisches Innensein. Je höher die Entwicklungsstufe ist, desto mehr kommt das Seelische, der Wille zur Geltung. Er ist es, der schließlich „alle der animalischen Lebenssphäre angehörenden Funktionen direkt, die übrigen organischen Veränderungen indirekt, infolge der Herrschaft, die das Nervensystem auch über sie ausübt, in seine Dienste nimmt". Die Willenseinheit des Gesamtkörpers geht aus einer Summe niederer Willenseinheiten hervor, die sie dann einheitlich-zweckmäßig zusammenfaßt. „Nur deshalb kann der Wille auf den vollkommeneren Stufen der Entwicklung sich selbst als den Beherrscher des lebenden Körpers entdecken, weil er von Anfang an solche Herrschaft ausgeübt und sich so in dem Körper, den er zu einer funktionellen Einheit zusammenfaßt, das Hilfsmittel zur Verwirklichung seiner Zwecke und gleichzeitig durch die Veränderungen, die jede Zweckleistung zurückläßt, das Substrat seiner eigenen Weiterentwicklung geschaffen hat." Durch die Übung erfolgt eine Mechanisierung der Willensvorgänge; der Organismus nimmt insoweit Maschinencharakter an, ohne die Impulse der Triebe und des Willens völlig einzubüßen. In der Entwicklung der Lebewesen ist die natürliche Auslese nur ein Hilfsprinzip, sie setzt Zweckmäßigkeit schon voraus. Wichtig ist die aktive Anpassung, besonders durch die Funktionsübung, die sich in günstigen Fällen, bei genügender Wiederholung und nachhaltiger Wirkung auf den übrigen Organismus und das Keimplasma, vererbt. Äußere und innere Faktoren bestimmen den Gang der Entwicklung, deren innerster Motor das Psychische, der Trieb oder Wille ist. Der Wille ist der Erzeuger objektiver Zweckmäßigkeit, die Entwicklung ihrem Innensein nach eine psychische Evolution als Vorstufe der höheren Geistesentwicklung. Die Zweckmäßigkeit der Lebewesen ist nicht von Anfang vorausgesehen, vorausgewollt, sondern das Resultat einer Summe einfacher Zielstrebigkeiten, die über sich hinaus zu einem einheitlichen Zweckzusammenhang führen. Denn vermöge des Prinzips der „Heterogonie der Zwecke" überschreitet der objektiv erreichte Zweck das Zweckmotiv, werden bloße Nach- und Nebenwirkungen von Zwecksetzungen und Zielanstrebungen selbst zu Zwecken, so daß mit einem Minimum von Finalität ein Maximum von Zweckmäßigkeit allmählich entsteht, stets in Reaktion auf die Einflüsse der Umwelt.

Seele und Leib sind nach Wundt nicht zwei real verschiedene Wesen, sondern es existiert nur je ein Wesen, das für sich, in seinem unmittelbarsten Sein Seele, in seinem Außensein, als objektive Erscheinung Leib ist, so daß Psychisches und Physisches einander entsprechen. Metaphysisch ist die Seele ihrem innersten Kern nach Wille, aber nicht als Substanz, sondern als Tätigkeit, als einheitlicher Zusammenhang von Vorgängen, als „fortwährend wechselndes Geschehen". Einen „Träger" jenseits des Bewußtseins gibt es nicht. Die Seele ist einheitlich, aber nicht einfach. Sie ist „das innere Sein der nämlichen Einheit . . ., die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen". Der Leib ist als Ganzes beseelt; im Großhirn kommt aber das Zentralbewußtsein zum Ausdruck. Das Seelische ist nicht Erscheinung, sondern das, was Erscheinungen denkt. Die Seele ist, als „entwickeltes Erzeugnis zahlloser Elemente", ein Spiegel der Welt. Sie ist Lebensprinzip, die „Entelechie" des Leibes, als der „gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußern Beobachtung als das objektiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers entgegentritt". Eine individuelle Unsterblichkeit anzunehmen, besteht kein stichhaltiger Grund.

Zwischen Psychischem und Physischem besteht — schon wegen der Ungleichartigkeit, Unvergleichbarkeit beider Seinsweisen, von denen die eine, physische, nur mittelbare Realität hat — keine wahre Wechselwirkung, sondern nur ein „Parallelismus", eine empirisch-wissenschaftlich zu statuierende wechselseitige Zuordnung beider Reihen, die aber Betrachtungsweisen einer einzigen Wirklichkeit sind. Jede Reihe ist in sich geschlossen; im Geistigen herrscht die psychologische, im Körperlichen die physische Kausalität; eine Durchbrechung einer Reihe durch Faktoren der andern besteht nicht, würde auch den Forschungsprinzipien widersprechen. Das „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" besagt, daß „Naturvorgänge immer nur in anderen Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursachen haben können". Dieses Prinzip fordert, „jeden Naturzusammenhang auf Kausalgleichungen zurückzuführen, in die lediglich genau analysierbare und auf die allgemeinen Naturgesetze zurückführbare Naturvorgänge als ihre Glieder eingehen". Eine Umwandlung physischer in psychische Energie und umgekehrt erscheint dadurch ausgeschlossen. Der psychophysische Parallelismus ist ein empirisches Prinzip, das „lediglich der

Verschiedenheit der durch die Gebietsteilung unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung entstandenen wissenschaftlichen Gesichtspunkte einen Ausdruck gibt". Der Parallelismus beruht darauf, daß es „an und für sich nur eine Erfahrung gibt, die jedoch, sobald sie zum Inhalt wissenschaftlicher Analyse wird, in bestimmten ihrer Bestandteile eine doppelte Form wissenschaftlicher Betrachtung zuläßt: eine mittelbare, die die Gegenstände unseres Vorstellens in ihren objektiven Beziehungen zu einander, und eine unmittelbare, die sie in ihrer anschaulichen Beschaffenheit inmitten aller übrigen Erfahrungsinhalte des erkennenden Subjekts untersucht. Soweit es nun Objekte gibt, die dieser doppelten Betrachtung unterworfen sind, fordert das psychologische Parallelprinzip eine durchgängige Beziehung der beiderseitigen Vorgänge zu einander." Der Parallelismus besteht zwischen den Empfindungen usw. einerseits, den Gehirnprozessen anderseits, ferner zwischen psychischen Verbindungen und Zusammenhängen einerseits und Koëxistenzen und Sukzessionen von Nervenprozessen anderseits. Aber von dem eigentlichen Inhalte der psychischen Verbindung, von der durch eine „schöpferische Synthese" entstehenden spezifischen Qualität dieses Inhaltes, von dem Werte und Zwecke, der damit gegeben ist, findet sich im physischen Parallelvorgang nichts, weil hier ja geflissentlich von allem Subjektiven und Qualitativen abstrahiert wird. So ist denn auch die geistige Kausalität von der physikalischen unterschieden. Während die letztere vom Äquivalenzprinzip beherrscht wird, ist die erstere durch das Gesetz des „Wachstums geistiger Energie" charakterisiert. Bei konstanter Größe der Nervenenergie kann die zugeordnete psychische Energie, als rein qualitative Wirkungsfähigkeit in der Erzeugung von Wertgraden, zunehmen. Die geistige Entwicklung ist schöpferischer Art; immer neue Qualitäten, Werte, Zwecke gehen durch Synthese vorhandener hervor, und zwar so, daß die Resultanten den Elementen gegenüber ein Plus, ein Neues, Spezifisches, Unzurückführbares aufweisen. Die „Selbstschöpfung" gehört zum Wesen des Geistes und seiner Entwicklung.

27. Fouillée.

Einige Verwandtschaft mit dem Wundtschen Voluntarismus weist der Monismus der „Kraftideen" oder „Ideenkräfte" (idées-forces) von A. Fouillée auf. Dieser Monismus ist nicht transzendent,

sondern „empirisch“. Das Psychische ist das wahre, primäre Sein der Dinge, das Physische ist die objektive Seite desselben; eine unerkennbare Substanz gibt es nicht. Die Einheit des Geschehens ist immanenter Art; die Vorgänge in der Welt sind Momente eines und desselben empirisch erfaßbaren Wirkens, bilden ein einziges dynamisches Ganzes. „Es gibt also nicht eine physische und eine psychische Welt, nicht äußere und innere Erscheinungen. Außen und innen sind bloß relative Ausdrücke für Erscheinungen innerhalb des Bewußtseins, und sie sind untrennbar; nur schließt das Innere mehr Qualitäten ein als das Äußere. Der Unterschied zwischen unseren inneren Erfahrungen und den von uns objektivierten Erscheinungen, die wir äußere nennen, rührt von den verschiedenen Mitteln her, wodurch wir das eine Wirkliche mit seinen vielen Eigenschaften erfassen, sowie von den verschiedenen Graden dieses Erfassens, das bald mehr fragmentarisch, bald vollständiger ist.“ Wir fassen das Geschehen, welches in seiner Unmittelbarkeit psychisch ist, als Bewegung auf, weil unsere Raumanschauung dazu führt und weil die Bewegung einer exakten Messung und allgemeinen Anordnung viel zugänglicher ist als das Qualitative der Empfindung. In Wahrheit ist alles je nach dem Gesichtspunkt objektiv oder subjektiv für uns; dieselbe Erscheinungsweise wird, je nach ihrer Ordnung und Kombinierung, Objekt oder Subjekt. „Wodurch wird z. B. das Objekt ‚Feuer‘ in unserem Bewußtsein konstituiert? Es ist für uns ein Komplex von Gesichts-, Tast- und anderen Empfindungen, der als Ganzes und als Ursache unserer Wärmeempfindung nach außen projiziert wird. Die Wärmeempfindung ist ein Auszug dieses Komplexes, der, mangels deutlicher und unterscheidbarer Assoziation mit der Bewegung, mit der Subjektivität behaftet bleibt. In unserem Bewußtsein besteht also eine fundamentale Identität zwischen den subjektiven Empfindungen und den vorgestellten Objekten.“ Wir fassen nun alles Gegebene nach dem, was wir unmittelbar erfahren auf, projizieren uns gleichsam nach außen. Da unsere Grundreaktionen die des Strebens und der Bewegung sind, so ist die Welt für uns Streben und Bewegung, wobei aber das Streben als Bewußtseinsvorgang das Realste ist; denn die objektiven, physischen Prozesse und deren Gesetze sind bloß „das hypothetische Bild der subjektiven Erfahrungen, die durch einen fiktiven Zuschauer verwirklicht werden könnten“ (ähnlich wie Heymans). Die Bewegungen im Nervensystem sind Zeichen, Symbole der psychischen Vorgänge in

uns. Wir können weiter gehen und für alles Sein annehmen, „daß die physische Bewegung das Abstraktum und die Substitution innerer Veränderungen ist, die unseren Empfindungs- und Tätigkeitsveränderungen mehr oder minder analog sind". Alles Objektive hat ein Innensein qualitativer Art, welches in quantitativen Relationen zum Ausdruck kommt. Das Bewußtsein ist das Für-sich-sein der Realität. In unserem eigenen Bewußtsein haben wir den Typus aller Aktivität, aller wahren Wirksamkeit. Unser Wille ist das Innensein unserer Bewegungen; die Bewegung ist das räumlich aufgefaßte Wollen, Streben. Jede Strebung ist zugleich ein sensorisch-motorischer Prozeß, sie ist Kraft, Energie, die als solche unmittelbar erlebt wird. Das Streben ist die Triebkraft aller Bewegung, alles Mechanischen.

Insofern die Idee (die Vorstellung im weitesten Sinne) das Bewußtsein der Kraft und deren Verhältnis zu den anderen Kräften ist, wird sie eine Kraftidee oder Ideenkraft, d. h. eine dynamische, wirkende sich verwirklichende Idee und, anders betrachtet, eine psychische Energie. Fouillée bekämpft den „Epiphaenomismus", nach welchem die Bewußtseinsvorgänge nur Nebenerscheinungen, Reflexe von physischen Prozessen sind, und betont die volle Wirklichkeit und Wirksamkeit der Ideen, der Bewußtseinsinhalte. Bewegungen hängen wieder mit Bewegungen zusammen; eine psychophysische Wechselwirkung im dualistischen Sinne besteht nicht, aber den Bewegungen überhaupt liegen Ideenkräfte, psychische Faktoren als Innensein zugrunde, sie bilden das Triebwerk des Mechanismus, der nur die Außenseite der Welt darstellt. Es gibt nur eine Wirklichkeit, die sich unmittelbar im Streben, mittelbar in ihren Beziehungen zur Umwelt als Bewegung erfaßt. Die Ideen wirken nicht als bloße Vorstellungen, sondern deshalb, weil sie Willensrichtungen sind, ein Streben enthalten, das zur Realisation der Ideen führt. Trieb und höherer Wille sind der Motor des Seelenlebens, sie sind auch die aktiven Faktoren aller Evolution, die an sich psychischer Art ist (Idealistischer Evolutionismus). Das Streben ist der Grundfaktor der Entwicklung wie es das An-sich, das Wesen der Dinge ist; denn alles ist lebendig, ist beseelt. Ähnlich lehren Durand de Gros und Guyau, nachdem schon Lachelier den Willen als das An-sich der Wirklichkeit und die Finalität als zum Wesen des Wirkens, der Kraftentfaltung gehörig bestimmt hatte. In anderer Weise betrachtet Sabatier die Strebung als die alles Geschehen dirigierende Kraft; und auch Bergson, für den das uni-

versale Leben als ein stetig-einheitlicher, vorwärtsgerichteter, aktiv-schöpferischer, an sich psychischer Prozeß sich darstellt, der nur in der Zurückbiegung, in der Umkehr der Betrachtung und vom Standpunkt des abstrahierenden, mechanisierenden Verstandes materiell erscheint, steht dem Voluntarismus nahe.

2. Der „realistische" Monismus.

In diesem Abschnitt kommen jene Monisten zur Darstellung, welche, ohne den Primat des Seelischen zu betonen, oder gar in diesem allein das An-sich der Dinge zu erblicken, Psychisches und Physisches auf eine Einheit zurückführen, sei es, daß sie beide Daseinsweisen als Erscheinungen oder als Eigenschaften eines Identischen, sei es, daß sie das Physische als die Grundlage des Psychischen oder dieses als eine bloße Begleiterscheinung des Physischen, Physiologischen auffassen. Kritischer Monismus, realistische Identitätslehre, Naturalismus, Materialismus, Hylozoismus kommen hier nacheinander in Betracht.

28. F. A. Lange.

Wenngleich F. A. Lange in erkenntnistheoretischer Hinsicht eher Idealist als Realist ist — das „Ding an sich" ist ihm ein bloßer „Grenzbegriff" — so muß er doch zu den Vertretern des realistischen Monismus gezählt werden, und zwar ist er „kritischer" Monist.

Seele und Leib sind nach ihm zwei Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens. Die „Erscheinungen" haben empirische Realität, sind das für uns einzig Wirkliche; denn das „Ding an sich" ist völlig problematisch und alle Erkenntnis ist von unserer psychophysischen Organisation abhängig. Es ist nun das Verdienst Langes, energisch betont zu haben, daß der Materialismus eine „vortreffliche Maxime der Naturforschung" ist, ohne als philosophische Weltanschauung auftreten zu dürfen. Denn der Standpunkt des Materialisten ist, so konsequent er zu verfolgen ist, ein einseitig-abstrakter, er sieht geflissentlich von der andern Erscheinungsweise der Dinge ab und übersieht, wenn er dogmatisch wird, die Idealität der Außenwelt, deren Eigenschaften von der Art unseres Erkennens abhängig, also nicht absolut sind. Nur vom Standpunkt der äußern Erfahrung stellt sich alles — aber auch alles — als Körper oder körperlicher

Vorgang, Bewegung dar; es ist weder an sich, noch auch für die innere Erfahrung so. Für diese stellt sich das Geschehen — wenigstens in den Organismen — als unräumlicher Bewußtseinsprozeß dar. Das Psychische ist nicht aus dem Physischen abzuleiten, sondern es weisen beide Reihen des Geschehens auf ein identisches Wesen zurück, das zweifach erscheint. Jede Erscheinungsreihe ist geschlossen, hat ihren eigenen Kausalzusammenhang, der nirgends durchbrochen wird und auch methodisch streng festgehalten, verfolgt werden muß. Eine Wechselwirkung zwischen Geistigem und Körperlichem, Seele und Leib ist daher unmöglich; die Geschlossenheit der Naturkausalität läßt sie nicht zu. Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung und ihrer begrifflichen Weiterführung gibt es im Organismus, im Menschen, im Gehirn nur eine Kette physischer, mechanischer Vorgänge, wie wenn der Organismus, der Mensch ein reiner Automat ohne Beseelung, ohne Innensein wäre. „Wenn auch nur ein einziges Gehirnatom durch die ‚Gedanken' auch nur um den millionsten Teil eines Millimeters aus der Bahn gerückt werden könnte, welche es nach den Gesetzen der Mechanik verfolgen muß, so würde die ganze ‚Weltformel' nicht mehr passen und nicht einmal mehr Sinn haben." „Die Handlungen des Menschen aber ... folgen, naturwissenschaftlich betrachtet, nicht aus ‚Gedanken', sondern aus Muskelbewegungen ... Die Muskelbewegungen werden durch Nerventätigkeit ausgelöst; diese stammt aus den Hirnfunktionen, und diese sind durch die Struktur des Hirns, durch die Leitungsbahnen, die Atombewegungen des Stoffwechsels usw. unter dem hinzutretenden Einfluß der zentripetalen Nerventätigkeit vollständig bestimmt. Man muß sich eben klarmachen, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft im Innern des Gehirns keine Ausnahme erleiden kann, wenn es nicht total sinnlos werden soll, und man muß sich zu dem Schlusse erheben können, daß also das ganze Tun und Treiben der Menschen, des Einzelnen wie der Völker, durchaus so vor sich geht, wie es wirklich vor sich geht, ohne daß übrigens auch nur in einem dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung usw. vor sich ginge." Aber einerseits ist dieser ganze Zusammenhang wie alles Objektive nur für ein erkennendes Subjekt da, anderseits korrespondiert ihm der Bewußtseinsvorgang, in dem der Handelnde sich innerlich erscheint. Empfindung und Atombewegung sind gleich wirkliche Erscheinungen; erstere ist eine „unmittelbare", letztere nur eine „vermittelte", „gedachte" Erscheinung,

keine von beiden ist ein „Ding an sich". Die Welt ist unsere Vorstellung; die „Wirklichkeit" ist die „Erscheinung für die Gattung", die allgemeingültige, daher objektive Erscheinung im Unterschiede vom individuell-subjektiven Schein. Nur dürfen wir nicht von einer Erscheinungsweise auf die andere überspringen, müssen den einmal eingenommenen Forschungsstandpunkt konsequent festhalten, also in der Physiologie „die physische Kausalreihe ohne irgendwelche Berücksichtigung des sogenannten Bewußtseins durch das Hirn hindurch bis zu der ersten Veranlassung der ganzen . . . Bewegung zurückverfolgen", müssen stets und überall Physisches aus Physischem erklären, „methodische Materialisten" sein, auch wenn wir die Realität und Wirksamkeit des Psychischen anerkennen. Es ist also nicht der „Gedanke" ein Produkt des Gehirns, sondern es ist zu sagen, daß „eben der subjektive Zustand des empfindenden Individuums *zugleich* für die äußere Beobachtung ein objektiver, eine *Molekularbewegung* ist". „Dieser objektive Zustand muß nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft in die lückenlose Kausalreihe eingefügt werden. *Man stelle uns diese Reihe vollständig dar!* Dies muß geschehen können, ohne irgendeine Rücksicht auf den subjektiven Zustand, da dieser ja *kein besonderes Glied in der Kette der organischen Vorgänge* ist, sondern gleichsam nur *die Betrachtung irgendeines dieser Vorgänge von einer andern Seite her.*" „*Das Zusammenwirken* sehr vieler, und einzeln genommen außerordentlich schwacher Nervenimpulse muß uns den Schlüssel geben zum physiologischen Verständnis des Denkens, und die *Form* dieses Zusammenwirkens ist das Charakteristische jeder einzelnen Funktion. Was hierin unerklärt bleibt: die Art, wie der äußere Naturvorgang zugleich ein *Inneres* ist für das denkende Subjekt: das ist eben der Punkt, welcher die Grenzen des Naturerkennens überhaupt überschreitet."

Kraft und Stoff verhalten sich so zu einander, daß der Begriff der Materie in den der Kraft übergeht. Der Stoff ist nur „der unbegriffene oder unbegreifliche Rest unserer Analyse"; er ist dasjenige, „was wir nicht weiter in Kräfte auflösen können oder wollen". Wir hypostasieren es als Grund und Träger der erkannten Kräfte. Diese sind jene Eigenschaften des Dinges, welche wir durch bestimmte Wirkungen auf andere Dinge erkannt haben. „Wir nehmen nur Kräfte wahr, aber wir verlangen eine beharrliche Trägerin dieser wechselnden Erscheinungen, eine Substanz."

29. Riehl und andere Vertreter der Identitätslehre.

A. Riehl vertritt einen „philosophischen Monismus", welcher, ähnlich wie bei Lange, aber mit einer objektivistischeren Auffassung der Erscheinungen in ihrem Verhältnis zum Ding an sich, an der Geschlossenheit der Naturkausalität festhält, die Möglichkeit und Notwendigkeit der konsequenten Betrachtung der Dinge als materiell, des Geschehens als mechanisch, zugleich aber die Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise, die nur für Gegenstände der äußern, durch unsere Anschauungs- und Denkformen bedingten Erfahrung Geltung hat, betont. Das den physischen und psychischen Erscheinungen zugrunde liegende Wesen kennen wir nicht; wir kennen nur die Art und Weise, wie es sich uns raum-zeitlich-kausal darstellt, erkennen es nur indirekt durch ein System von Zeichen, symbolisch.

Die mechanische Symbolik ist ein „universelles Abbildungsverfahren". Wir können uns alles physische Geschehen durch mechanische Modelle, durch Zurückführung aller Naturprozesse auf Bewegungen, veranschaulichen, da jeder physikalische Vorgang eine mechanische Seite hat. Aber der Mechanismus ist nicht der vollständige Ausdruck des Naturgeschehens, er ist nur das Symbol für die allgemeine Gesetzlichkeit des Geschehens. Die Atome, in die wir die Körper zerlegen, sind uns nicht gegeben, von ihnen führt auch kein Weg zur Empfindung. Der Begriff des Atoms ist ein Erzeugnis der Methode, ein Denkmittel. „Die exakte Wissenschaft sucht die Erscheinungen zu messen, und darum läßt sie alles Spezifische und Qualitative in ihnen unberücksichtigt und beschränkt sich auf räumliche Größe und Bewegung; sie sucht die Erscheinungen zu berechnen und ersetzt sie daher — durch Rechenpfennige. Atome sind Begriffe von den Elementen der räumlichen Dinge nach Abstraktion von unseren Empfindungen der Dinge." Solche Gedankendinge können nicht empfinden. Das Psychische kann überhaupt nicht aus Physischem abgeleitet werden, weder aus Bewegung, noch aus Energie. „Energien gehören der Außenwelt an, der Welt der Objekte. Wie soll es also zu verstehen sein, daß irgendeine von ihnen sich selber subjektiv wird? Zwischen und inmitten jener objektiven Größen, die Energien heißen und welche, sofern sie erscheinen, für das Subjekt da sind, kann doch das Subjekt selbst nicht Platz nehmen." Das Bewußtsein selbst ist keine Energie; denn es gibt kein Äquivalent des Bewußtseins. „Wäre das Psychische eine

Energieform, so müßte, so oft es hervortritt oder sich betätigt, ein bestimmter Betrag einer andern Energieform verschwinden, so oft es latent wird, Energie von anderer Art entstehen. Nichts davon lehrt die Erfahrung; sie lehrt vielmehr das Gegenteil. Die Energie des chemischen Umsatzes im Gehirn wird nicht vermindert, sie wird, wie Mosso dies sogar experimentell zeigen konnte, gesteigert, wenn wir geistig tätig sind, herabgesetzt, wenn wir geistig ruhen. Es verschwindet also nicht Energie, wenn Bewußtsein entsteht, es entsteht nicht Energie, wenn Bewußtsein verschwindet; der chemische Prozeß im Gehirn und die psychische Tätigkeit verwandeln sich nicht ineinander, sie gehen miteinander. Was energetisch sein soll, muß eine meßbare Größe haben. Das Psychische als solches hat keine Größe." „Das psychische Geschehen ist das nichtenergetische Geschehen in der Natur." Das Bewußtsein hat zum Gegenstück nicht eine einzelne Energieform, sondern die Struktur des Nervensystems. Es gibt kein Atombewußtsein. „Denn nur der Zusammenhang des Lebens trägt und erhält das Bewußtsein, welches selbst wesentlich Zusammenhang ist, Einheit des Mannigfaltigen." Das Psychische tritt als Erscheinungskorrelat zum Physischen in den Organismen auf, ohne Wirkung des Physischen zu sein. Die Kausalverbindung der physischen Prozesse ist geschlossen; jede physische Ursache ist durch ihre physische Ursache völlig bestimmt, jede physische Ursache erschöpft sich durch ihre physische Wirkung; es bleibt kein Raum für das Eingreifen psychischer Ursachen in das Physische und umgekehrt.

Zwischen Psychischem und Physischem ist ein „Parallelismus zu statuieren, als methodische Regel, die uns anweist, die psychologische Betrachtungsweise konsequent mit der physiologischen zu verbinden. Der Parallelismus, die Korrespondenz des Psychischen und des Physischen ist kein universaler; es gibt nicht zu jedem körperlichen Vorgang in der Natur ein psychisches Gegenstück; der Panpsychismus ist abzulehnen. Denn das Für-sich-sein muß nicht auch von sich wissen, nicht Bewußtsein haben. Nur im Nervensystem geht den physischen Prozessen ein psychischer parallel, wobei festzuhalten ist, daß das Bewußtsein diskontinuierlich, durch Unbewußtes unterbrochen ist. Der Parallelismus darf ferner nicht dualistisch aufgefaßt werden. „Die beiden Vorgänge . . ., kommen niemals zugleich in der Erfahrung vor, sie gehören nie der Erfahrung eines und desselben Subjektes an." „Was ich als mein Vorstellen und Wollen erlebe, kann ich zwar als

zerebralen Prozeß denken, es kann mir aber niemals als zerebraler Prozeß erscheinen, und selbst um es als solchen Prozeß vorstellen zu können, muß ich in Gedanken erst meinen Standpunkt vertauschen, von der inneren Anschauung zur äußeren übergehen. Als Gehirnprozeß erscheint meine Vorstellungs- und Willenstätigkeit — oder sagen wir lieber: so könnte sie erscheinen — immer nur einem außenstehenden Beobachter, der, was ich mit meinem inneren Sinn als Vorstellen oder Wollen erfasse, mit seinen äußeren Sinnen als bestimmten Bewegungsvorgang anschaut." Daraus ist zu schließen, „daß in Wirklichkeit nicht zwei Vorgänge, ein psychischer und ein physiologischer, gegeben sind, sondern nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges, welche Betrachtungsweisen auch jederzeit auf zwei verschiedene Subjekte verteilt sind. Wir schließen auf die Identität des realen Vorganges, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt." „Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang gegeben ist. Diese Auffassung des Verhältnisses des Psychischen und des Physischen nenne ich den philosophischen Monismus. Nach diesem hat der Gegensatz von Körper und Geist nur noch die Bedeutung „entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung". „Dasselbe, was vom Standpunkt des Ich ein Empfindungsprozeß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein zerebraler Vorgang." „Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Funktionen darstellt." „Wenn wir . . . sagen, daß den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, daß ihnen Vorgänge entsprechen, welche den äußeren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Vorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die Erscheinungswelt hinein." Der Wille bewegt die Gliedmaßen nicht als Bewußtseinsvorgang, sondern als Gehirnprozeß.

Die schaffende Macht, die in den Dingen und in uns wirkt, ist die „gemeinsame Quelle von Natur und Verstand". Sie selbst bleibt in ihrem Wesen transzendent, unerkennbar. —

Ähnlich faßt den Parallelismus und Monismus Höffding auf. Die Identitätslehre ist eine „Arbeitshypothese", der Ausdruck für eine Methode. Jede Reihe des Geschehens ist so vollständig und kontinuierlich wie möglich aufzufassen. Das enge Zusammengehören des Psychischen und Physischen macht es unmöglich, die beiden Reihen auf zwei verschiedene Wesen zurückzuführen; es ist ganz natürlich, sie als verschiedene Äußerungsformen eines und desselben Wesens aufzufassen. Die physische Kausalkette ist eine lückenlose; das Energieprinzip wird nirgends durchbrochen, das Psychische geht dem Physischen (dem Gehirnvorgang) nicht voran, ist mit diesem gleichzeitig gegeben. Auch wenn — wie Bergson meint — verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Zeiten dasselbe „motorische Schema", dieselbe Aufhebung einer automatischen Tendenz zur Funktion haben, also auch, wenn dem „gleichen" physiologischen Zustande „verschiedene" psychische Erscheinungen korrespondieren sollten, ist der Parallelismus nicht aufgehoben. —

R. Semon erblickt in einer physischen „Erregung" und ihrer Empfindung „nicht zwei getrennte Objekte, die sich unserer Beobachtung darstellen, sondern dasselbe Objekt von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet: als Empfindung vom Standpunkt des unmittelbar hingenommenen Bewußtseinsvorgangs; als Erregung dagegen höchst mittelbar durch die verwickelten Empfindungssynthesen hindurch, die uns dazu führen, daß wir Komplexe von Farben, Tönen, Drucken usw. als Körper zusammenfassen, und, indem wir die Ruhe oder Bewegung solcher Körper unterscheiden und daraus ein Maß für geleistete Arbeit gewinnen, zur Bildung solcher Begriffe, wie Energieerscheinung oder energetischer Vorgang fortschreiten". Ein und derselbe Vorgang wird nur von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet. „Die Verschiedenheit dieser Betrachtung besteht ganz einfach darin, daß bei unmittelbarer Betrachtung (Introspektion) auf den direkt gegebenen Empfindungsinhalt selbst eingestellt wird, bei der Betrachtung vom energetischen Standpunkt aus dagegen auf ein Produkt der Abstraktion und Kombination sehr vieler mittelbar verknüpfter Empfindungen."

Als zwei verschiedene Daseinsweisen, Seiten, „Aspekte" eines (extra- oder intramentalen) Identischen bestimmen das Psychische und Physische auch Spencer, auf den wir eigens zu sprechen kommen, Bain, Lewes, Taine, Hodgson, Cornill, C. L. Morgan, Sibbern, Ardigò, nach welchem das „Indistinto", das undifferenzierte Absolute,

der gemeinsame Grund von Natur und Geist ist, Hering, G. E. Müller, B. Erdmann, Spaulding, E. König, welcher die Phänomenalität der materiellen Welt als solchen betont, u. a. Auch Maudsley, Huxley, Ribot, Paulhan, Sergi u. a., nach denen das Bewußtsein nur ein „Epiphänomen", eine im Organismus, Gehirn auftretende Begleiterscheinung, Spiegelung physischer Prozesse, gleichsam ein — für sich ganz unrealer, unwirksamer — Schatten der allein wirksamen, alle psychischen Zusammenhänge vermittelnden Nervenprozesse ist. — Nach Jodl widerspricht die Theorie der psycho-physischen Wechselwirkung sowohl den Tatsachen als auch den methodischen Grundforderungen unseres Naturerkennens. Innerhalb gewisser Grenzen begleiten Gehirnvorgang und Bewußtseinsprozeß einander als zwei Auffassungsweisen desselben Geschehens. „Die physiologische und die psychologische Beschreibung eines und des nämlichen bewußten Zustandes oder Vorganges im lebendigen Organismus stellen demgemäß zwei verschieden geformte, aber dem Sinn und Wesen nach identische Ausdrücke für denselben Vorgang, d. h. ein psychophysisches Ereignis, dar; den nämlichen Inhalt in zwei verschiedenen Sprachen ausgedrückt; die nämliche Sache, aber das eine Mal von innen, das andere Mal von außen gesehen." „Für diese Auffassung ist ein neurozerebraler Vorgang nicht die Ursache eines davon verschiedenen psychischen Vorganges, der auf ihn als Wirkung folgt und nicht zerebral, sondern geistig ist; sondern der Gesamtkomplex der durch das Leben und seine Reize ausgelösten zerebralen Vorgänge eines Individuums, einer Person, wird von dieser in größerem oder kleinerem Umfang zugleich als Subjekt in innerer Wahrnehmung erlebt." „Im Bewußtsein, in der Selbstwahrnehmung, haben wir unmittelbar das Psychische selbst; in dem Augenblick, wo wir das Gehirn betrachten, haben wir nur ein Stück organischer Materie." Vom Standpunkt äußerer Wahrnehmung läßt sich im Gehirn immer nur Bewegung finden. Das Psychische ist „das innere subjektive Erleben, Selbstwahrnehmen eines neurologischen Prozesses". Nicht allem physischen, nicht einmal allem Nervengeschehen entspricht ein Bewußtseinsvorgang als Innenseite. Was uns als Geist und Materie erscheint, quillt gleichmäßig aus den geheimnisvollen Tiefen der Natur. Das Bewußtsein ist ein „notwendiger Erfolg, der zu dem Kreislauf des kosmischen Werdens als integrierendes Glied gehört; der überall da eintritt, wo die Organisation eines Weltkörpers die Bedingungen dafür geschaffen hat und

überall wieder verschwindet, sobald diese Bedingungen aufhören". — Ähnlich denkt im allgemeinen R. Goldscheid. Die organischen Vorgänge sind in Einem psychisch und physisch, so daß stets Psychophysisches auf Psychophysisches wirkt. Was äußerlich als „Richtungsintensität", als gerichtete Energie auftritt, ist innerlich, in seiner Selbsterfassung ein Bewußtseinsvorgang, ein Streben — wenigstens im Organismus.

Nach B. Carneri betont der Monismus „weder die körperliche, noch die geistige Seite, sondern die, beide Seiten in sich aufhebende Einheitlichkeit des Ganzen. Ihm ist das Geistige nicht bloß eine Äußerung, sondern eine höhere Entwicklungsform des Körperlichen". „Das reine Denken läßt den Körper kalt, wie die einfache Muskelbewegung den Geist." Nur eine monistische Weltanschauung ist widerspruchslos. Auch wenn die Dinge nur Erscheinungen sind, müssen wir sie alle als materiell auffassen. Was der Stoff an sich ist, wissen wir nicht. Er tritt für uns „nach seinem Dasein als Materie, nach seinem Wirken als Kraft" in die Erscheinung. Auch der Geist, wie wir ihn kennen, ist Erscheinung und als solcher kommt ihm Stofflichkeit zu. Nicht die Materie, sondern der Organismus denkt; nichts spricht dafür, daß mit der Materie überhaupt Geist verbunden sei. Das Bewußtsein geht nicht aus der Materie selbst hervor, sondern ist die Resultierende verschiedener Funktionen eines bestimmten Organismus. Unser Bewußtsein ist eine Funktion des zentralisierten, einheitlichen Organismus, es kommt der Empfindung als solcher noch nicht zu; diese kommt auch schon der Pflanze zu, nicht aber Bewußtsein. Nicht Materialismus, sondern „Agnostizismus" ist diese Art des Monismus, für welchen die Materie nichts als ein Begriff des denkenden Menschen, d. h. von seiner Organisation abhängig ist. Der Geist aber ist nicht eine „Seite" der Materie. „Die andere Seite der Materie ist die Kraft, von der wir erfahrungsgemäß wissen, daß sie gleich der Materie unzerstörbar ist; während in der Erfahrung nichts dafür spricht, daß der Geist fortdauert, wenn der Körper in seine Atome zerfällt. Der Geist ist eben nicht eine Leistung der Materie selbst und nur eine Leistung des menschlichen Organismus." Immer ist es der ganze Mensch, der fühlt, denkt und will.

Einem induktiv-positiven Monismus redet J. Unold das Wort. Das Einheitsbedürfnis des menschlichen Denkens geht darauf aus, „das ganze Sein und Werden ... aus einem einheitlichen Ursachen-

komplex, aus einem einzigen Grundsatz oder Prinzip zu erklären. Der „kritische Monismus" erblickt eine Einheit alles Seins und Geschehens darin, daß die physikalischen und chemischen Ursachen, Gesetze und Kräfte durchgehends für alle Lebewesen Geltung haben, ohne dem Anorganischen schon psychische Eigenschaften zuzuschreiben, welche im Organischen neben den physischen wirksam sind. Aber das seelische Leben ist kein Produkt der Materie, es ist im Anorganischen mechanisiert, nachdem es einst auch dort bestanden hatte. Die Welt ist „Tat", „Selbsttat", als stufenmäßige Produktion immanenter „geistiger" Kräfte. „Dem kritischen Monismus erscheint das Natürliche und das Geistige . . . als ein einheitliches großartiges Gebäude (= der Kosmos), das aber nicht wie die Halle aus einem Raum, sondern aus mehreren Stockwerken besteht, zwischen denen ein reger Verkehr sich abspielt. Diese verschiedenen Stockwerke des Weltgebäudes sind nacheinander entstanden und erheben sich übereinander, besitzen jedoch ein einheitliches Fundament und ein gemeinsames Dach." „Die Erbauung und Einrichtung des Erdgeschosses (= kosmische und geologische Entwicklung) erfolgte zunächst mit allen vorhandenen Kräften (physischen und psychischen), bis es fest und solid, wenn auch etwas dunkel dastand. Dann machten sich die schaffenden Kräfte (physische und psychische) an die Erbauung des ersten Stockes (= die organische Entwicklung), der dann auch recht hell und wohnlich sich ausgestaltete (aufsteigende Bewußtseinsstufen). Endlich erhebt sich über beiden der zweite Stock, an dessen Ausbau und Einrichtung noch immer weiter gearbeitet wird (= soziale oder menschliche Kulturentwicklung), er wird immer schöner, heller und komfortabler (= künstlerische, intellektuelle und wirtschaftliche Kultur auf immer höherer Bewußtseinsstufe)." —

Eine Identitätstheorie enthält der „personalistische" Monismus von L. W. Stern. Gegenüber dem „Impersonalismus", dem in der abstrakten Wissenschaft berechtigten Sachstandpunkt, für den alles sich in Relationen auflöst, verficht der „kritische Personalismus" den Standpunkt einer lebendigen Weltanschauung, nach welcher alles Geschehen auf das Wirken, Gegen- und Zusammenwirken von Subjekten, von einheitlichen, sich erhaltenden, entfaltenden bzw. auch entwickelnden „Personen" zurückzuführen ist. Die „Person" ist nicht eine rein geistige Monade, auch nicht ein physisches Atom, sondern „psychophysisch neutral", d. h. sie erscheint sowohl psychisch als physisch, ist das ge-

meinsame An-sich beider Erscheinungsweisen. Die Person ist „ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt". Während die „Sache" ein Aggregat, quantitativ, passiv, mechanisch, Fremdzweck ist, ist die „Person" qualitativ, individuell, aktiv, innen wirksam, zielstrebig, eigenwertig. Sie hat zwei Stufen, die der bloßen Selbsterhaltung („Person an sich") und die der Selbstentfaltung („Person an und für sich"). Die Welt ist ein Stufenbau von Personen bis hinauf zur alles umschließenden göttlichen Person. Die Teile der Personen sind wieder Personen. In raumzeitlicher, physischer Weise erscheint die Person einer andern, ist sie Objekt, äußeres Phänomen, welches symbolisch auf das An-sich hinweist. Indem die Person ihre eigene Einheit erlebt, ist sie ein Ich und hat Bewußtsein. An und für sich sind die Personen weder physisch noch psychisch; sie erscheinen andern Personen physisch und sich selbst psychisch, sind an sich aber metaphysisch und metapsychisch. Alles personale Geschehen gehört in seiner Allgemeinheit beiden Erscheinungsweisen als das ihnen Gemeinsame an. Das Körperliche ist, wie das Psychische, Erscheinung der Personen und ihres Wirkens. Alles Wirken ist letzten Endes personales, inneres, immanentes Wirken. Dieses ist von Anfang an nicht blind-mechanisch, sondern zielstrebig. „Die Person wirkt als Ganzes auf ihre Teile, zum Zwecke des Ganzen." Das Geschehen ist hier „vergangenheitsgesättigt und zukunftsbedeutsam zugleich". Das wirkliche Geschehen ist stets eine Resultante der Selbstbestimmungstendenz der Personen und der Wirkungsweise der anderen Faktoren, die in ihre Daseinssphäre eingreifen. „Die Realität der personalen Eigentätigkeit bekundet sich daher nicht in der absoluten Erreichung des selbstgesetzten Zieles, sondern lediglich darin, daß das Geschehen in der Richtung auf dieses Ziel hin verläuft, also in der Ziel-Strebigkeit des Funktionierens." Alle Notwendigkeit und Gesetzlichkeit ist eine Funktion, ein Niederschlag des personal-teleologischen Wirkens. Die Finalität ist die Grundlage der Kausalität, der Mechanismus ist sekundärer Art, alles Mechanische ist „teleo-mechanisch". Der „teleo-mechanische Parallelismus" besagt: „Was von oben, d. h. vom Standpunkt des Ganzen aus persönlich ist, ist von unten, d. h. vom Standpunkt der Teile aus sächlich." Zu jeder personalen Eigenart muß es ein mechanisches Äquivalent geben, und alles Mechanische

muß zugleich eine teleologische Bedeutung haben. Der „Pantelismus" führt alle mechanische Kausalität direkt oder indirekt auf eine immanente Teleologie zurück, welche im Quantitativen, Mechanischen zum Ausdruck, zur Objektivation gelangt. Den Naturgesetzen liegen „Selbsterhaltungen" der Personen zugrunde. Das Gesetz der Erhaltung der Energie z. B. ist eine „Ausstrahlung der Selbsterhaltung der Allperson".

30. Fortbildungen des Spinozismus. Einheit und Vielheit.

Daß allen Dingen nur eine einzige, unveränderliche Substanz zugrunde liegt, wird verschiedenerseits gelehrt. So von A. Spir, ferner von H. Bender und Ad. Steudel. Nach ihm ist die Substanz das „sich in der Welt diesseitig auswirkende und differenzierende, absolute, sich mit Selbstbewußtsein besitzende, geistige Prinzip, Gott".

L. Dilles geht von den Empfindungen aus, die nach ihm ein „wirkliches Stück des Weltalls", eine „Bruchrealität vom unermeßlichen Reiche des Seienden" sind. Sie enthalten Hinweise einerseits auf objektive Realität, anderseits auf das empfindende Ich. Dieses ist weder materiell noch eine besondere Seele im Körper; vielmehr ist der leibliche Organismus „Erscheinung einer bestimmten Position des Ichs". Die Außenwelt ist „ein Zeichensystem, ein Balancebild für das Ich im Gleichgewichtskampf um seine Position". Den objektiven Erscheinungen liegen reale Dinge zugrunde. Diese hängen ideell zusammen und können weder entstehen, noch dahinschwinden. Als Substanzen sind sie unveränderlich; nur „aufgehobene Momente" (Empfindungen) wechseln. „Es wechseln in den Substanzen nur aufgehobene ideelle Teile ihrer." Keine Veränderung geht von einer Substanz auf die andere über. Ich und Dinge sind nur ideell, nicht absolut voneinander geschieden. Die Gesamtheit alles absolut unabhängig Existierenden ist der „Seinskern". Dieser ist eins und alles, er hat nichts außer sich. Die Ichwesen wurzeln unmittelbar im All-Einen. Die Ichwesen sind ihrem Kerne nach Stücke oder sekundäre Nebenteile des All-Einen, und zwar konstante Wesensteile desselben, welches selbst nicht persönlich ist („Panmonismus"). Das All-Eine ist die „gemeinsame Basis aller Ichwesen". Zwischen jenem und diesen gibt es eine „mittlere Zone" als Einheit, die zugleich latente Vielheit ist, und die vielleicht ein „Allgefühl" hat, das sich zugleich in die einzelnen

Ichwesen erstreckt. Durch sein „Mehrseinwollen" setzt sich das Ich in einen (zu überwindenden) Gegensatz zum göttlichen Sein.

Spinozisten sind J. Stern, K. Dieterich u. a. In mancher Beziehung denkt spinozistisch auch M. L. Stern. Die göttliche Substanz liegt allen Dingen und Seelen unwandelbar zugrunde. Alle zeitliche Veränderung ist nur Erscheinung des zeitlosen Seins, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich sind. Ursache und Wirkung sind nichts Getrenntes, Selbständiges, sondern Momente eines Gesamtgeschehens; die Ursachen gehen in die Wirkungen selbst ein, diese sind nur die Summe jener. —

H. Marcus nimmt den Standpunkt des „Monopluralismus" ein. Es ist eine Tatsache, daß „alle Vielheit zugleich Einheit, alle Einheit zugleich Vielheit" ist. Aus der Einheit kann — da nichts ohne Grund geschieht — ohne ein Zweites niemals ein Anderes werden. Anderseits sind die Vielen stets erst in ihrem Miteinandererscheinen, in einer Einheit wirklich. „Die Einheit verwischt die Vielheit nicht, die Vielheit zwingt die Einheit nicht zur Selbstaufgabe, sondern beide zusammen bilden die Dinge, und die Welt ist nicht monistisch, sie ist aber auch nicht pluralistisch: die Welt ist ein Kompromiß, ist Einheit und Vielheit zugleich, monopluralistisch."

Nach W. James sind Einheit und Vielheit gleich ursprünglich. Nur durch die Verbindungen der Dinge aber ist die Welt eine Einheit, die immer mehr als Produkt einer Entwicklung erwächst, nicht als reine, volle Einheit ein Erstes, sondern ein Letztes ist.

31. Der naturalistische Monismus bei L. Feuerbach und D. Fr. Strauß.

Mit L. Feuerbach setzt der naturalistische Monismus und Pantheismus des neunzehnten Jahrhunderts ein. Feuerbach, der von der Hegelschen Philosophie herkam, bekämpft allen Supranaturalismus. Die Annahme übernatürlicher Wesen und Kräfte ist ein Hemmnis für das Erkennen. Dieses muß auf sichere Grundlagen gestellt werden. Es muß überall vom Gegebenen, vom Sinnlichen seinen Ausgang nehmen und dieses denkend verarbeiten, nicht aber sich in bloßen Abstraktionen bewegen oder gar solche zu realen Wesenheiten machen. Nur das Wirkliche ist Gegenstand der Erkenntnis, und wirklich gegeben ist ursprünglich nicht das rein Geistige, das Immaterielle, sondern

das „Sinnliche" als die „wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen". „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen." „Wo kein Sinn, ist kein Wesen, kein wirklicher Gegenstand." Das Ich ist ein „sinnliches" Wesen, der Leib gehört zu ihm; ja, „der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber". Psychisches und Physisches gehören untrennbar zusammen, bilden nur zwei Seiten, Betrachtungsweisen einer Einheit. Der Geist ist „das Nichts der Physiologie", d. h. für den Standpunkt dieser gibt es nur Gehirnphänomene, während für die innere Wahrnehmung diese als psychische Prozesse erscheinen.

Der persönliche Gott ist nur die Projektion des menschlichen Wesens, das „offenbare Innere" des Menschen, ein „Wunschwesen". Die Götter sind „die verwirklicht gedachten Wünsche des Menschen". So ist die Anthropologie das Geheimnis der Theologie. Die Einsicht in das Wesen der Religion, deren eine Seite die Naturverehrung ist, führt zum Atheismus, d. h. zur Elimination des persönlichen Gottesbegriffs und zur Ersetzung desselben durch die Idee der ewigen Naturordnung, die nirgends durchbrochen wird. „Der Mensch weiß sich abhängig, entstanden; er fühlt, daß er den Grund seines Daseins außer sich hat, daß er aus sich und über sich hinaus auf ein anderes Wesen angewiesen ist ... Und dieses Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich notwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz, noch sein Wesen gedacht werden kann, ist eben die Natur."

Im Gegensatz zur christlich-kirchlichen Weltanschauung will D. Fr. Strauß die Ergebnisse der Natur- und Geschichtsforschung zu einem monistischen Weltbilde verarbeitet wissen. Alles Übernatürliche, alles Wunder, alle Durchbrechung der festen, geschlossenen Natur-Kausalität und Naturgesetzlichkeit muß von dieser Weltanschauung ferngehalten werden. Ebenso aller Dualismus von Geistigem und Körperlichem, Leib und Seele. Es gibt keine Seelensubstanz, sondern wir haben es nur mit einem und demselben Wesen zu tun, das an seinem Ende ein ausgedehntes, am andern ein denkendes ist. Es kann Bedingungen geben, wo sich Bewegung in Empfindung verwandelt, nämlich im Nervensystem, im Gehirn. „Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in innere Bewegung gesetzt, auf der andern spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor; und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der

Gedanke sich in Bewegung der Glieder um." Eine und dieselbe Ursache unserer Funktionen läßt sich bald physisch, bald psychisch auffassen.

Allem Geschehen liegt das Universum als Einheit zugrunde. Es ist, physisch betrachtet, ein ins Unendliche bewegter Stoff, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höhern Formen und Funktionen steigert. Alles geht hier streng kausal-mechanisch zu, auch das Zweckmäßige entsteht mit kausaler Notwendigkeit, ohne daß Zweckursachen wirken. Das Ergebnis der natürlichen Entwicklung ist teils die möglichst reiche Lebensentfaltung und Lebensbewegung im allgemeinen, teils die ringende, aufsteigende und über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung der Entwicklung selbst.

An einen persönlichen Gott, an persönliche Unsterblichkeit ist nicht zu glauben. Das Seiende ist Einheit in der Vielheit, die oberste Idee ist die des „Universums", von dem wir uns abhängig fühlen. Das Universum ist die Allmacht, zugleich auch die Urquelle alles Vernünftigen und Guten. Die Welt ist nicht von einer höchsten Vernunft angelegt, aber angelegt auf die höchste Vernunft. „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös." Das Universum ist der Inbegriff nicht bloß aller Erscheinungen, sondern zugleich aller Kräfte und Gesetze. Es ist die unendliche All-Einheit, ewig, ein „unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend".

Ähnliche Anschauungen entwickeln Carus Sterne (E. Krause), B. Vetter, der ausdrücklich das „Naturalistische" betont, J. Duboc u. a.

32. Spencers Evolutionismus.

Auch die Weltanschauung Herbert Spencers hat das Gepräge eines naturalistischen Monismus. Allerdings nur für das Gebiet der Erkenntnis. Denn Spencer hält alle Erkenntnis für symbolisch, die Erscheinungen, die uns gegeben sind, sind nicht das letzte, nicht das „Absolute". Dieses ist an sich unerkennbar, da wir nur Relationen zu erkennen vermögen. Dieses „Unerkennbare", das Ding an sich, ist Gott, von dem wir nur ein unbestimmtes Bewußtsein seines Seins, nicht seiner Eigenschaften haben. Das Absolute ist eine unbekannte

Kraft, die unbegrenzt wirkt und die sich für uns in den raum-zeitlich-kausalen Beziehungen symbolisch manifestiert; diese Urkraft ist von den relativen Kräften in der Natur zu unterscheiden, welche als solche zur objektiven Erscheinungswelt gehören. „Die tiefsten Wahrheiten drücken nur die umfassendsten Gleichförmigkeiten in unserer Erfahrung von den Beziehungen zwischen Materie, Bewegung und Kraft aus, und Materie, Bewegung und Kraft sind nur Symbole der unbekannten Realität. Eine Macht, deren Natur uns immer unbegreiflich bleibt, und die wir weder in der Zeit noch im Raum begrenzt denken können, wirkt in uns gewisse Wirkungen. Diese Wirkungen haben gewisse Ähnlichkeiten unter sich, von denen wir die allgemeinsten unter dem Namen Materie, Bewegung und Kraft zusammenfassen, und zwischen diesen Wirkungen bestehen gewisse Ähnlichkeiten der Verknüpfung, von denen wir die beständigsten als Gesetze von höchster Gewißheit zusammenfassen. Die Analyse führt diese verschiedenen Arten von Wirkungen auf eine Art Wirkung und diese verschiedenen Arten von Gleichförmigkeiten auf eine Art Gleichförmigkeit zurück. Und das höchste Ziel der Wissenschaft ist es, alle Arten von Erscheinungen auszulegen als verschieden bedingte Manifestationen dieser einen Art Wirkung unter verschieden bedingten Moden dieser einen Art Gleichförmigkeit." „Das Äußerste, was für uns möglich ist, ist eine Interpretation des Weltprozesses, wie er sich unserm beschränkten Bewußtsein darstellt . . . Die Interpretation aller Phänomene in Ausdrücken von Materie, Bewegung und Kraft ist nur eine Zurückführung unserer verwickeltsten Denksymbole auf die einfachsten Symbole."

Innerhalb dieser symbolischen Erkenntnis kommt nun die naturalistische Weltauffassung zur Geltung. Spencer ist der Metaphysiker des Evolutionismus. Er wendet die Idee der Entwicklung auf das gesamte Sein und Geschehen an, betrachtet alles als verschiedene Modifikation und Stufe eines einheitlichen, überall und stets gleichartigen, streng gesetzlich-notwendigen Prozesses. Alle Veränderungen in Natur und Geist aber sind bedingt durch die Forterhaltung der (absoluten) Kraft, damit auch der Materie und Bewegung bei allem Wechsel der Formen. Die wirkenden Faktoren im Naturgeschehen sind Anziehung und Abstoßung; jede Bewegung hat die Richtung des geringsten Widerstandes und ist rhythmisch.

Die Entwicklung erstreckt sich vom Anorganischen bis ins Geistige, welches ein Produkt der Natur und nur als primitives Empfinden schon

die Innenseite dieser ist. Alle Entwicklung ist Ansammlung, „Integration" von Materie und Zerstreuung (Dissipation) von Bewegung, zugleich aber Andersverteilung von Materie und Bewegung, Übergang von einem zusammenhangslosern in einen zusammenhängenderen Zustand und von einem gleichartigeren, mehr Homogenen zu einem weniger Gleichartigen, von einem Unbestimmten zum Bestimmten. Differenzierung und Integrierung auf immer höheren Stufen, mit immer neuen Integierungen des Differenzierten lassen einen ständig wachsenden Reichtum von Seinsformen erstehen. Spencer selbst gibt folgende präzise Darlegung seiner Lehre:

a) „Überall im Universum, im allgemeinen wie im einzelnen, geht eine unaufhörliche Andersverteilung von Materie und Bewegung vor sich."

b) „Diese Andersverteilung ist Entwicklung, wenn Integration von Materie und Zerstreuung von Bewegung überwiegen; sie ist Auflösung (Dissolution), wenn Aufnahme (Absorption) von Bewegung und Disintegration von Materie überwiegen."

c) „Die Entwicklung ist einfach, wenn der Prozeß der Integration oder der Bildung eines zusammenhängenden Aggregates vor sich geht, ohne durch andere Prozesse kompliziert zu sein."

d) „Die Entwicklung ist zusammengesetzt, wenn diesen primären Übergang aus einem unzusammenhängenden zu einem zusammenhängenden Zustand sekundäre Veränderungen begleiten, die sich daraus ergeben, daß die verschiedenen Teile des Aggregats verschiedenen äußern Einwirkungen ausgesetzt sind."

e) „Diese sekundären Veränderungen stellen sich dar als die Umwandlung eines Gleichartigen (Homogenen) in ein Ungleichartiges (Heterogenes) — eine Umwandlung, die wie die erste das Universum als ein Ganzes und alle (oder beinahe alle) seine Bestandteile aufweisen: das Aggregat der Sterne und Sternennebel, das Planetensystem, die Erde als eine unorganische Masse, jeder Organismus, er sei Pflanze oder Tier (von Baers Gesetz), das Aggregat der Organismen während der ganzen geologischen Zeit, der menschliche Geist, die Gesellschaft, alle Produkte sozialer Tätigkeit."

f) „Der Prozeß der Integration, der sowohl lokal als allgemein wirkt, kombiniert sich mit dem Prozeß der Differenzierung und macht dadurch diese Veränderung zu einem Übergang nicht einfach von Gleichartigkeit zu Ungleichartigkeit, sondern von unbestimmter Gleich-

artigkeit zu unbestimmter Ungleichartigkeit. Dieses Merkmal zunehmender Bestimmtheit, das das Merkmal zunehmender Ungleichartigkeit begleitet, zeigt sich gleichfalls in der Gesamtheit der Dinge und in allen ihren Abteilungen und Unterabteilungen bis herab zu den kleinsten."

g) „Begleitet wird die Andersverteilung der Materie, in der die Entwicklung eines jeden Aggreates besteht, von einer Andersverteilung der innern gegenseitigen Bewegung seiner Bestandteile; diese wird gleichfalls schrittweise bestimmter ungleichartig."

m) „Entstehung eines Gleichgewichts ist das endgültige Ergebnis der Umwandlungen, die ein sich entwickelndes Aggregat durchläuft. Die Veränderungen dauern fort, bis ein Gleichgewicht hergestellt ist zwischen den Kräften, denen alle Teile des Aggregats ausgesetzt sind, und den Kräften, die diese Teile ihnen entgegensetzen. Die Gleichgewichtsherstellung kann auf dem Weg zum endgültigen Gleichgewicht hindurch müssen durch ein Übergangsstadium ausgeglichener Bewegungen (wie im Planetensystem) oder ausgeglichener Funktionen (wie im lebendigen Körper); aber der Zustand der Ruhe in unorganischen Körpern oder des Todes in organischen ist die notwendige Grenze der Veränderungen, aus denen Entwicklung besteht."

n) „Auflösung ist die entgegengesetzte Veränderung, der früher oder später jedes entwickelte Aggregat verfällt. Indem es umgebenden Kräften, die nicht ausgeglichen sind, ausgesetzt bleibt, neigt es beständig dazu, sich durch allmähliche oder plötzliche Vermehrung der in ihm enthaltenen Bewegung aufzulösen. Diese Auflösung, die bei früher belebten Körpern schnell und bei unbelebten Massen langsam vor sich geht, steht in unbestimmt entfernter Zeit auch jeder Sternen- und Planetenmasse bevor, die sich seit einer unbestimmt entfernten Zeit in der Vergangenheit langsam entwickelt hat. Der Zyklus ihrer Umwandlungen ist damit vollendet."

o) „Dieser Rhythmus von Entwicklung und Auflösung, der sich in kleinen Aggregaten in kurzer Zeit vollendet und in großen, durch den Raum zerstreuten Aggregaten Perioden braucht, die menschliches Denken nicht abmessen kann, ist, soweit wir sehen können, allgemein und ewig: jede der zwei abwechselnden Phasen des Prozesses herrscht bald in diesem, bald in jenem Teil des Raumes vor, wie es die lokalen Verhältnisse bestimmen."

„Alle diese Erscheinungen in ihren großen Zügen bis herab zu ihren kleinsten Einzelheiten sind notwendige Folgen des Fortbestehens

der Kraft unter ihren Formen, Materie und Bewegung. Wenn diese in ihrer bekannten Verteilung im Raum gegeben sind, und wenn die Unveränderlichkeit ihrer Quantität, sei es durch Zu- oder Abnahme, gegeben ist, so folgen unvermeidlich die beständigen Andersverteilungen, die wir als Entwicklung und Auflösung unterschieden, und alle jene besonderen Merkmale, die wir bisher aufgezählt haben."

Das Gesetz der Entwicklung herrscht wie im Anorganischen auch im Reiche des Organischen. Differenzierung und Integrierung sind hier, infolge der größeren Labilität des Organischen, besonders zu verfolgen. Das Leben ist beständige Anpassung innerer Verhältnisse an äußere. Die Entwicklung der Lebewesen wird durch äußere und innere Faktoren bestimmt. Eine direkte Anpassung erfolgt durch Einwirkung des Naturmilieu, der äußeren Lebensbedingungen auf den Organismus, sowie durch die vererbten Resultate funktioneller Übung, des Gebrauchs und Nichtgebrauchs der Organe. Die natürliche Auslese ist ebenfalls ein, wenn auch nicht der einzige, Faktor der Entwicklung, bei der das in Beziehung zu den Lebensbedingungen Passendste sich erhält. Während Spencer den Selektionsgedanken von Darwin übernahm, hat er schon vor dem Erscheinen der „Entstehung der Arten" den Evolutionismus in der Biologie vertreten.

Die Psychologie Spencers ist streng monistisch, wenn auch der „Agnostiker", der in Spencer steckt, das letzte Wesen des Geistes dahingestellt sein läßt. Für den empirischen Standpunkt ist die Seele nur der Inbegriff von Bewußtseinsvorgängen, mit denen als solchen die „subjektive" Psychologie sich befaßt, während die objektiven Äußerungen der psychischen Regungen den Gegenstand der „objektiven" Psychologie bilden, welche einen biologischen Charakter hat, das Psychische als Spezialfall der Lebensvorgänge auffaßt und es den Gesetzen der Entwicklung des Organischen unterstellt. Physisches und Psychisches sind nur die beiden Seiten eines einheitlichen Vorganges, welcher subjektiv als Empfindung, objektiv als Nervenprozeß auftritt, zwischen welchen beiden Seiten ein strenger Parallelismus besteht. Das Bewußtsein baut sich aus einfachen Elementen, aus psychischen Atomen auf. Differenzierung und Integrierung, Anpassung, Vererbung usw. spielen wie im Biologischen auch im Psychischen eine große Rolle. Im Laufe der Entwicklung wird das Seelenleben immer komplizierter, immer reicher und zugleich immer mehr einheitlich-zusammenhängend.

33. Der materialistische Monismus des 19. Jahrhunderts.

Wie der Naturalismus und „Sensualismus" eines Feuerbach tritt auch der Materialismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts als Reaktion gegen den Idealismus und dessen Begriffskonstruktionen auf. Nicht die Geistes-, sondern die Naturwissenschaften bilden das Fundament dieses Standpunktes rein äußerer Erfahrung. Man weist auf das Gebundensein aller Naturprozesse an ein stoffliches Substrat, an eine Materie hin, sieht alle Kräfte nur an Stoffen wirksam, betont die prinzipielle Gleichartigkeit der Materie auf allen Himmelskörpern (Spektralanalyse) und weist auf die Unzerstörbarkeit von Stoff und Kraft (bzw. Energie) hin, auf die Ewigkeit beider untrennbar zusammengehörenden Prinzipien (R. Mayer u. a.). Die Geschlossenheit der Naturkausalität, die unverbrüchliche Notwendigkeit, die Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze wird betont. Nirgends wirken andere als die bekannten Naturkräfte, nirgends bleibt für die Wirksamkeit übernatürlicher, übersinnlicher, immaterieller Agentien Raum. Auch das Organische entzieht sich der allgemeinen Naturgesetzlichkeit nicht. Seit Wöhler den Harnstoff, eine organische Substanz, künstlich erzeugte (1828) — der Anfang zum unaufhaltsamen Siegeszuge der synthetischen Chemie — reihte sich das Organische der Welt des übrigen Materiellen einheitlich ein. Man bekämpft die Lehre von den Lebensstoffen und Lebenskräften, leitet die organische aus der anorganischen Substanz ab, will alles Leben rein physikalisch-chemisch, mechanisch erklären. Auch das Seelenleben erscheint jetzt als ein Teil, als ein Ausschnitt des Naturgeschehens, es wird von denselben Gesetzen beherrscht, ist ein Produkt, eine Funktion des Materiellen, ja es ist selbst materiell.

Um das Jahr 1854 kommt der Materialismusstreit zum Ausbruch. Anlaß dazu gibt ein Vortrag des Physiologen Rudolf Wagner, der sich gegen C. Vogt wendet. Dieser erwidert gegen die Angriffe in der Schrift „Köhlerglaube und Wissenschaft", woselbst er erklärt, „daß die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren". Er meint damit, daß die psychischen Vorgänge physiologische Funktionen (nicht wirkliche Sekrete) des Großhirns seien; die Seele identifiziert er mit dem Gehirn; eine immaterielle, unsterbliche Seelensubstanz ist eine pure Fiktion.

Dem Materialismus wendet sich auch J. Moleschott zu. Zunächst aber vertritt er den Standpunkt des Relativismus. „Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften. Aber es gibt keine Eigenschaft, die nicht bloß durch ein Verhältnis besteht." Dadurch soll die Scheidewand zwischen den Dingen als Erscheinungen und dem Ding an sich durchbrochen sein. „Weil ein Gegenstand nur ist durch seine Beziehung zu anderen Gegenständen, zum Beispiel durch sein Verhältnis zum Beobachter, weil das Wissen vom Gegenstand aufgeht in der Kenntnis jener Beziehungen, so ist all unser Wissen ein gegenständliches Wissen." Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erkannt, die auf seine entwickelten Sinne einen Eindruck zu machen vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfaßt. Alle Naturvorgänge bestehen in „Bewegung der Grundstoffe, Verbindung und Trennung, Aufnahme und Ausscheidung". Die Unveränderlichkeit des Stoffs, des Vorrats und der Eigenschaften und die gegenseitige Verwandschaft der Elemente begründen die Ewigkeit des Kreislaufs; der Stoff ist unsterblich. Kein Stoff ohne Eigenschaften, keine Eigenschaften ohne Stoff. Die Bewegungsfähigkeit ist eine der allgemeinsten Eigenschaften des Stoffs. Die Kräfte können sich nur durch Bewegung äußern. Die Kraft ist eine Eigenschaft des Stoffes, eben die, welche seine Bewegung ermöglicht. „Die Kraft ist kein stoßender Gott, kein von der stofflichen Grundlage getrenntes Wesen der Dinge. Sie ist des Stoffes unzertrennliche, ihm von Ewigkeit innewohnende Eigenschaft." Stoff, Kraft, Form verändern sich gleichzeitig. Die Eigenschaften des Stoffes sind überall dieselben; daher gibt es keine besondere Lebenskraft. Der einzige Unterschied zwischen organischer und anorganischer Materie besteht darin, daß die erstere zusammengesetzter ist. Überall gilt der Satz: „Kein Stoff ohne Kraft. Aber auch keine Kraft ohne Stoff. Die Eigenschaften der Grundstoffe sind unveränderlich." Auch die psychischen Vorgänge sind an den Stoff gebunden. Ohne Gehirn, ohne dazugehörigen Phosphor kein Gedanke. Der Gedanke erweist sich als eine „Bewegung des Stoffes". Die Entwicklung des Denkens entspricht dem Bau des Gehirns. „Das Hirn ist zur Erzeugung der Gedanken ebenso unerläßlich, wie die Leber zur Bereitung der Galle und die Niere zur Abscheidung des Harns. Der Gedanke ist aber sowenig eine Flüssigkeit, wie die Wärme oder der Schall. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes; die Gedankentätigkeit ist eine ebenso notwendige,

ebenso unzertrennliche Eigenschaft des Gehirns, wie in allen Fällen die Kraft dem Stoff als inneres, unveräußerliches Merkmal innewohnt." Das Bewußtsein ist eine Eigenschaft des Stoffes, es hat seinen Sitz nur im Gehirn. Der Wille ist der „notwendige Ausfluß eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns". Der Wille ist streng determiniert.

Ähnlich lehrt teilweise L. Büchner, aber nicht ohne Schwanken zwischen Materialismus und Spinozismus. Die Untrennbarkeit von Kraft und Stoff betont er aber konsequent. „Keine Kraft ohne Stoff — kein Stoff ohne Kraft." „Auseinandergenommen zerfallen beide in leere Abstraktionen oder Begriffe, welche nur dazu dienen, zwei Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben (seiner eigentlichen Natur nach uns unbekannten) Wesens der Dinge zu veranschaulichen — Kraft und Stoff sind daher im Grunde dieselbe Sache, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet." Eine Kraft an sich, außerhalb des Stoffes ist undenkbar. Die Kraft ist ein Tätigkeitszustand, eine Bewegung des Stoffes oder Fähigkeit dazu oder Ursache einer möglichen oder wirklichen Bewegung. Materie und Kraft sind ewig, unsterblich, unvernichtbar, das Geistige hingegen ist vergänglich. Die Materie besteht aus Atomen. Die Materie ist, soweit sie sich organisiert, nicht tot, nicht leblos, nicht träg, sondern die Bewegung bildet ein notwendiges Attribut des Stoffes, ist ewig wie er. Stoff, Kraft und Geist sind „nur als verschiedene Seiten oder verschiedene Ausdrucks- oder Erscheinungsweisen desselben Ur- oder Grundprinzips" aufzufassen. Kein Geist ohne Materie, keine Materie ohne Geist, ohne Kraft. Gehirn und Seele sind unzertrennlich; ein rein geistiges Wesen kann mit der Materie nicht in Wechselwirkung treten. „Seele" ist ein Kollektivbegriff für die gesamten Tätigkeiten des Gehirns. Das Denken ist nur eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung. Der Gedanke ist kein Stoff, aber materiell, als Manifestation eines materiellen Substrats. Die Seelentätigkeit ist eine Funktion der Gehirnsubstanz. Denken und Ausdehnung sind zwei Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben Wesens. Auch das Leben ist Bewegung, eine Lebenskraft existiert nicht. Der Mensch ist ein Erzeugnis der alles schaffenden Natur, sein Wille ist durch diese determiniert.

In verschiedener Weise lehren materialistisch W. Strecker, B. Conta u. a., ferner J. C. Fischer. Nach ihm ist das Bewußtsein

„kein aktives Organ, keine wirkende Kraft", sondern es ist die „unbewußt schaffende Natur die einzige Quelle, die ausschließliche und direkte Ursache aller bewußten und unbewußten Lebensprozesse". Der Geist ist eine „Funktion des Gehirns". „Jeder Gedanke, jede Empfindung ist eine materielle Bewegungserscheinung, die sich in den leitenden Nervenröhren abspielt." Das Denken ist „ein natürlicher Vorgang, ein materieller Naturprozeß, der nach den Gesetzen der Materie sich vollzieht und dazu, wie alle Bewegungsvorgänge, Zeit braucht". Denn alles, was ist, ist materiell. „Alles Sein ist materielles Sein, ist Materie; alle Erscheinung — auch jene, welche wir mit dem Worte Geist bezeichnen — sind materielle Erscheinungen, sind Erscheinungsformen der Materie. Nur was stofflich, materiell ist, nur was sichtbar, greifbar ist, ist unserer Erkenntnis zugänglich. Nur was greifbar ist, ist begreifbar. Wir begreifen absolut nichts, wenn es nicht in körperlicher Gestalt in die Erscheinung tritt." „Der Gedanke muß materiell sein, da er das Endprodukt einer Reihe materieller Prozesse unserer materiellen körperlichen Organe ist." Die Seele ist „der Inbegriff aller materiellen Funktionen des menschlichen Gehirns". Eine „Wechselwirkung" zwischen Psychischem und Physischem ist ein Unding, denn es handelt sich hier nur um ein wirkendes Element. „Wille und Bewußtsein sind ja nur das in die äußere Erscheinung Treten der inneren Vorgänge und können auf die Entstehung der letzteren nicht zurückwirken. Das Bewußtsein ist ein Punkt des Gehirns, der die Gedanken, die auf ihrem Wege bis dahin gedrungen sind, zur Erscheinung gelangen läßt." Geist ist „nur der Ausdruck für die Bewegungen der höchst organisierten Materie". „Bestimmte materielle Bewegungen im Gehirn werden von uns empfunden, kommen als Gedanken zur Empfindung, d. h. zum Bewußtsein . . . Indem das Gehirn lebt, funktioniert, zu deutsch: denkt es." Das Bewußtsein ist nur eine unwirksame Begleiterscheinung. „Weder Bewußtsein noch Wille vermögen den Anstoß zu einer Bewegung zu geben; beide sind vielmehr Nebenprodukte der auf unbewußte Art zustande kommenden Bewegungen . . . Das Bewußtsein ist wie der Schatten Schlemihls, der sich den Schritten der Natur an die Fersen heftet" (ähnlich Huxley, Ribot u. a.). Wille und Bewußtsein sind Erzeugnisse, keine Erzeuger, sind vorübergehende Erscheinungsmomente der im Körper sich vollziehenden Gehirnfunktionen. Der Wille ist eine Bewegung, die Folge anderer Bewegungen. „Die im ganzen

befindliche Bewegung wird uns bewußt und wir nennen sie dann ‚Wollen'." Das Gehirn hat die Eigenschaft, Eindrücke in Gedanken umzuformen, als Gedanken zu empfinden. Das Bewußtsein ist nur die Spiegelung der an sich unbewußt entstehenden Wirkungen. „Das Bewußtsein ist kein bildender Faktor, keine schöpferische Kraft, sondern nur der Punkt des Bewußtwerdens, des individuellen In-Erscheinung-tretens dessen, was unser Organismus ausgebildet hat." Die Natur ist das allein Wirksame, Aktive, das Bewußtsein ist rein passiv, bloßer Reflex. Hinter allem, auch hinter unseren Willensakten, hinter den geschichtlichen Vorgängen, hinter der Kultur wirken nur streng gesetzliche Naturfaktoren.

Nach F. Wollny besteht die Eigentümlichkeit des Materialismus darin, daß er nicht den Geist, sondern das Nichtgeistige für das Ursprüngliche erkennt, aus welchem jener als eine sekundäre, an sich durchaus unsubstantielle Erscheinung seine Entstehung herleitet; zwischen Geist und Materiellem besteht ein nach Zeit und Umständen stets wechselndes, aber nach unvergänglichen Gesetzen von der Natur geregeltes Abhängigkeitsverhältnis der Über- und Unterordnung. Der „Geist" besteht aus der Summe der Bewußtseinsvorgänge, und diese sind nur eine Reihe „flüchtiger Erscheinungen", welche von Augenblick zu Augenblick miteinander wechseln, in unserem Innern auftauchen und wieder verschwinden. Eine immaterielle Seele ist eine Fiktion. Das Bewußtsein ist ein Produkt, welches aus einem Zusammenwirken einerseits dessen, was im Organismus angelegt sich findet, und anderseits der ganzen auf diesen einwirkenden natürlichen Umgebung entsteht. Nicht aus einer toten Materie, sondern aus den im Körper vereinigten Kräften geht der Geist hervor. Zum Materialismus kommt der Atheismus hinzu. Die Vorstellung eines persönlichen Gottes führt zum Quietismus, der Unsterblichkeitsglaube zur Entwertung der Wirklichkeit. Die materialistische Philosophie ersetzt die theistische Gottesauffassung durch die Vorstellung des nach ewigen Gesetzen eingerichteten großen Ganzen des Universums, von dem jeder einzelne ein Teil ist, der sich dem allgemeinen Naturgesetz zu fügen hat.

In verschiedener Weise wird als die Ursubstanz oder Urkraft der „Äther" bestimmt. Dieser ist nach Spiller die göttliche Weltseele, eine Willenskraft. Ähnlich lehrt Richard Wagner, während U. Kramar die Seele aus dem Äther ableitet. Der „kogitantische" Monismus und Naturalismus von Ed. Loewenthal erblickt in dem absolut

neutralen Weltäther die eine und ewige Ursubstanz und im Selbstbewußtsein eine natürliche Eigenschaft der organischen Reflexgebilde bzw. Einzelwesen eines Sonnenorganismus. Nach der „Fulgurogenesis"-Theorie ist die Entstehung eines „Sonnenorganismus" und seiner Einzelwesen auf die Explosion eines Fixsternes, hervorgerufen durch den Eintritt desselben in die Peripherie eines kosmischen Nebelkomplexes und auf die damit verbundenen Atomspaltungen und Atomvereinigungen, zurückzuführen.

Eine „kinetische" Theorie des Geistes stellt S. Marschik auf. Nach ihm ist der menschliche „Geist" eine Naturkraft, eine „Energieform der Materie", während die „Seele" die Materie selbst ist. Das Bewußtsein ist jener Grad der Energie, bei welchem das Gleichgewicht zwischen Kraft und Widerstand besteht. Geist ist „die wirksame Kraft der Materie". „Den Träger dieser Energie, gleichgültig, ob sie Kraft oder Widerstand ist, also die Materie . . . nenne ich die Seele." Wille ist die Trägheit, derzufolge die Materie in ihrer Energie der Richtung und Intensität nach zu verharren bestrebt ist. Vernunft ist die potentielle Energie des Geistes, Verstand die aktuelle Energie desselben. Gott oder der Weltgeist ist die der Materie oder Seele innewohnende Kraft, der Inbegriff aller Energien. „So wie nun das einzelne Nervensystem ein Teil der Seele ist, so wird der demselben innewohnende Geist ein Teil des Weltgeistes sein. So wie der Geist stets auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet ist, wird der Weltgeist die Wahrheit selbst sein, aber in ihrer Totalität; die Intensität derselben wird daher die Allmacht, ihre Richtung das Allrecht, oder . . . die Allgerechtigkeit sein."

Nach A. Adamkiewicz gibt es keine Kraft, die nicht von der Materie ausginge und Eigenschaft derselben wäre. Materie und Kraft sind ewig und konstant, im Anorganischen wie im Organischen (Ablehnung der Deszendenztheorie). Die Seele, das Bewußtsein, das Denken ist Eigenschaft der Materie, nicht bloß der organischen, sondern aller Materie, da diese überall gleiche Eigenschaften besitzt. Die „Eigenkraft" der Dinge ist ein Bruchteil der „Allkraft der Schöpfung" oder der „Allseele". Gott ist die Weltseele, d. h. die „Gesamteigenkraft der Weltmaterie". Das Bewußtsein ist nur dort vorhanden, wo ein normales Gehirn funktioniert. Das allgemeine Denken als Eigenschaft der Materie ist unbewußt, als Fähigkeit der Spiegelung, Abbildung der Dinge. Im Gehirn entsteht der Gedanke ebenfalls mechanisch.

Vom Materialismus ausgegangen, der die psychischen Vorgänge aus Bewegungen abzuleiten sucht, wendet sich H. Czolbe später einem realistischen, spinozistisch gefärbten Monismus zu, welcher die Dinge einerseits als körperlich, bewegt, anderseits als empfindend auffaßt. Empfindungen und Gefühle sind latent im ganzen Raum vorhanden und werden aus dem alles, auch das Gehirn der Organismen durchdringenden Raume, in welchem sie als „sein ruhender Inhalt, als tote, unsichtbare Spannkraft" überall verborgen sind, durch ganz bestimmte Gehirnbewegungen als lebendige, zum Bewußtsein kommende Kräfte freigemacht oder ausgelöst. Diesen psychischen Inhalt des Raumes nennt Czolbe „Weltseele". Der menschliche Geist ist eine Äußerung dieser Weltseele. „Die Seele des Menschen ist die Summe der durch Gehirntätigkeiten bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder." Zuletzt erklärt Czolbe die Atome und Empfindungen für Attribute des Weltraumes. Jeder Raumpunkt hat ein Atom und ein Empfindungselement, welches ausgedehnt ist. Das Bewußtsein im engeren Sinne entsteht durch Verdichtung der Empfindungen an einem Punkte (vgl. damit Machs Lehre).

Von Czolbe ist Fr. Ueberweg beeinflußt. Es sind nach ihm die Vorstellungen und die Seele, die sie besitzt, ausgedehnt. Alles Seiende ist materiell. Die Körper haben „innere Zustände", mit denen im Gehirn die Vorstellungen identisch sind. Später erklärt er, die Materie bestehe aus an sich existierenden Empfindungen und sei insofern psychisch; das Psychische aber ist ausgedehnt, materiell. Hier schlägt, wie bei Czolbe, der Materialismus in eine Empfindungs-Metaphysik um, nach welcher die Empfindung zum Ding an sich wird, eine Lehre, die wir bei Clifford, Mach u. a. wiederfinden.

Eine andere Art des Materialismus vertritt die „Wirklichkeitsphilosophie" E. Dührings. Jenseits der raum-zeitlichen Wirklichkeit gibt es nichts. Das Sein ist identisch mit dem auf Grundlage der Sinneswahrnehmung allgemeingültig Gedachten, es haben im Sein dieselben Kategorien und Gesetze Gültigkeit wie im Denken; von einem unerkennbaren Ding an sich, von irgendwelchem Übernatürlichen kann nicht die Rede sein. Die Wirklichkeitsphilosophie „beruft sich nur auf Augen und Ohren und auf Verstandesschlüsse; sie will nur Selbstgesehenes und Selbsterfahrenes oder aus dieser Quelle kritisch Verbürgtes als Grundlage alles Denkens und Urteilens zulassen. In

allem, was über diese natürliche Basis hinaus sein will, erkennt sie nur Ähnliches, wie im spiritistischen Schwindel- und zugehörigen Narrentum". Das Wirkliche ist das Materielle. Eine immaterielle Seele ist ein reines Phantasiegebilde. Die psychischen Vorgänge sind Gehirnfunktionen, beruhen „auf den Wirkungen besonderer Teile des Gehirns".

34. Der energetische Monismus (Ostwald).

Die mechanistische Physik behauptet, alles physische Geschehen sei im Grunde Bewegung, alle Kraft bestehe in Druck und Stoß, kurz, das Mechanische sei der Urtypus alles Naturgeschehens, und es sei die Aufgabe der Forschung, alle Arten von Naturerscheinungen auf die Gesetze der Mechanik, auf Bewegungen von Massen und Massenteilchen (Atomen) zurückzuführen oder wenigstens durch mechanische „Modelle" anschaulich und begreiflich zu gestalten. So ist nach Helmholtz die Bewegung die „Urveränderung, welche allen anderen Veränderungen in der Welt zugrunde liegt". Und Du Bois-Reymond betont: „Es gibt für uns kein anderes Erkennen als das mechanische, ein wie kümmerliches Surrogat für wahres Erkennen es auch sei, und demgemäß nur eine wahrhaft wissenschaftliche Denkform, die physikalisch-mathematische." „Die theoretische Naturwissenschaft ruht nicht eher, als bis sie die Erscheinungswelt auf Bewegungen letzter Elemente zurückführt, welche nach denselben Gesetzen vor sich gehen, wie die der gröberen, sinnfälligen Materie." So denken auch viele Physiker, wie Clausius, Maxwell, Hertz, Boltzmann u. a.

Dagegen bestreitet die „phänomenologische", rein mathematisch vorgehende, auf Hypothesen, mechanische Veranschaulichungen, Denkmittel wie das des Atoms usw. verzichtende Physik die Notwendigkeit, ja auch nur Möglichkeit einer Zurückführung aller Naturprozesse auf mechanische Vorgänge. Aufgabe der Physik ist es nur, die Erscheinungen vollständig, d. h. exakt zu beschreiben und die funktionellen Abhängigkeiten derselben mathematisch, in Gleichungen darzustellen. Dies ist die Auffassung von Poincaré, Duhem, P. Volkmann, welcher erklärt, der „Materialismus" habe sich ihm „als die Erstarrung einer durch die Entwicklung gezeitigten und gekräftigten Denkform über Wesen und Bedeutung der Materie ergeben, welche wissenschaftlich nicht ohne mannigfache Anregungen und Erfolge, schließlich

doch nach völlig erschöpfender Ausbeutung eines ihrer Form adäquaten Inhalts an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angelangt ist, derart, daß sie sich weiter als ungeeignet und unfähig erweist, neue empirische Inhaltswerte zu schaffen oder auch nur zu fördern, geschweige denn in sich aufzunehmen". E. Mach erklärt die Meinung, daß alle physikalischen Vorgänge mechanisch zu erklären seien, für ein Vorurteil. Es gibt nach ihm, wie auch nach Tait, Stallo, Pearson, Duhem u. a. keine bestehende materielle Substanz als „Träger" der Naturprozesse; denn die empirische „Masse" ist nur ein Relationsbegriff. Wie der Begriff der Materie ist auch der Begriff der absoluten Kraft aus der Physik als „fetichistisch" zu eliminieren; ähnlich lehren Czolbe, Stallo, Kirchhoff, Hertz u. a.

Zu den Gegnern der mechanistischen Physik gehört auch W. Ostwald. Er bekämpft den „wissenschaftlichen Materialismus", nicht etwa mit Ersetzung desselben durch eine dualistische oder spiritualistische Weltanschauung, sondern durch Zurückführung aller Vorgänge in der Welt auf „Energie" (Energetismus). Die Energie ist das Gemeinsame in allen Erscheinungen, sie ist die „Substanz" der Dinge, das wahre, reale Sein und Wirken in der Welt. Die Physik hat es überall nur mit verschiedenen, ineinander umsetzbaren Formen der Energie zu tun, nicht mit hypothetischen Atomen u. dgl., sie bedarf keiner Bilder, um die Gesetzmäßigkeiten der Naturprozesse zu beschreiben und kausal zu erklären. Energie ist „Arbeit oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt". Die Energie ist die „allgemeinste Substanz" des Geschehens, sie bedarf keines Trägers, ist selbst das Wirkliche. „Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien darstellen." „Wir fragen nicht mehr nach den Kräften, die wir nicht nachweisen können . . ., sondern wir fragen, wenn wir einen Vorgang beurteilen wollen, nach der Art und Menge der aus- und eintretenden Energien." Der Begriff der absolut, selbständig existierenden Materie ist zu eliminieren. Materie ist in Wahrheit nichts als eine „räumlich zusammengesetzte Gruppe verschiedener Energien", ein Energienkomplex. Entstanden ist der Begriff der Materie nur dadurch, daß „eine Anzahl von Eigenschaften, wie Masse, Gewicht, Volum, Gestalt und Farbe dauernd örtlich beisammen bleibt und sich zum Teil gar nicht (wenigstens nicht meßbar), zum Teil nur in geringem Maße mit der Zeit und den äußeren Umständen ändert". In dem, was wir Materie

nennen, stecken lauter Relationen energetischer Art, nämlich „die Masse, d. h. die Kapazität für Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zutage tretende besondere Art von Lagenenergie, und endlich die chemischen Eigenschaften, d. h. die chemische Energie". Zwischen den verschiedenen Arten der Energie bestehen Abhängigkeiten. In allen Umsetzungen der Energie bleibt das Quantum derselben konstant. Das Gesetz der Erhaltung der Energie gilt auch für das Organische. Kennzeichen des Lebens ist der Energiestrom; die Lebensprozesse sind Energievorgänge. Die Organismen sind „stationäre Gebilde", durch die ein dauernder Strom verschiedener Energien geht; „katalytische" Prozesse sind hier von Bedeutung. Vielleicht gibt es eine „geistige Energie", die auf Kosten anderer Energien zunehmen kann. Oder das Bewußtsein ist eine Funktion der „Nervenenergie", die Erscheinungsform kombinierter Energien. Jedenfalls ist das Psychische kein energieloser Vorgang, es reiht sich dem System der Energien und damit der Naturprozesse und ihrer Gesetzlichkeit ein.

Auf das Psychische wenden auch andere Denker den Energiebegriff an, so N. von Grot, Goldscheid („Psychoenergetische" Vorgänge) u. a. So auch A. von Brandt. Nach ihm ist die Seele eine Verbindung von psychischen Energien.

35. Hylozoistische und psycho-physische Monisten.

Hylozoistisch schreiben verschiedene Autoren schon den Atomen Empfindung oder auch Gefühl zu, welches in der Anziehung und Abstoßung oder in dem Übergang von potentieller in aktuelle Energie und umgekehrt zur Geltung kommt. Außer den älteren, bereits erwähnten Hylozoisten sind Vertreter einer solchen, die Materie (bzw. deren Elemente) als belebt, empfindend ansehenden Lehre Noiré, L. Geiger, Naegeli, Zöllner, J. Sack, Hertwig, Hering, Haacke u. a. Auch J. G. Vogt, der einen „Realmonismus" lehrt, ist hier anzuführen. Er stellt einen „pyknotischen" Substanzbegriff auf, demzufolge allem Geschehen eine einzige Substanz zugrunde liegt, deren Spannungen und Verdichtungen in Unlust bzw. Lust zum Ausdruck kommen. Die Substanz ist zugleich Kraft, sie ist unbegrenzt in Raum und Zeit, ihr Wesen liegt im „Verdichtungsstreben". Durch die Verdichtung entstehen Verdichtungszentren, die

durch die Spannung des Äthers immer wieder verdünnt werden. Der eigentliche Weltzweck ist aber das Verdichtungsstreben, das Streben nach dem absoluten Ruhezustande. „Wo immer die Weltsubstanz den äußeren Widerstand zu überwinden vermag, wird sie dieses unabänderliche Bestreben betätigen und den Ruhezustand zu erreichen suchen." Mit den höchsten Spannungsgraden sind die intensivsten Schmerzempfindungen verknüpft. Hiernach müßte der Äther das schmerzerfüllteste Medium sein; aber anhaltend bewußte Empfindungen treten hier nicht auf. Das Leben ist eine Übergangsphase im allgemeinen Verdichtungsprozesse. Empfindung und Trieb sind die inneren Faktoren desselben. Denn das Leben ist „der Ausdruck des Bestrebens der Substanz, solche Konstellationen zu schaffen, unter welchen die Unlustempfindungen am wirksamsten vermieden und die Lustempfindungen am reinsten und andauerndsten unterhalten werden". „Alles organische Geschehen beruht auf Reaktionen der der Substanz inhärenten Empfindungswelt." Das gesamte organische Geschehen ist eine zielstrebende Tätigkeit, nicht unseres Personalintellekts, sondern des „Organintellekts", von welchem jener nur ein Bruchteil ist. Mit der Entwicklung der Organismen steigert sich auch der Organintellekt. „Dem Leben liegen zugrunde die Triebe und der Organintellekt, der in der Sinnesempfindung das mechanische Weltgeschehen anschaut, es unter dem fortwährenden Impulse der Triebe durch Versuchsreihen verarbeitet, um die Offenbarungsherde für die Triebe zu schaffen, d. h. die Triebe zu befriedigen." Alle menschliche Tätigkeit ist eine Objektivation der Empfindung, des Gefühls der Lust und Unlust. Das Denken ist eine, durch Gefühle initiierte Verarbeitung von Empfindungsmaterial. Das Gehirn ist ein Orientierungsorgan.

Einen „Dynamozoismus" lehrt M. Méchanik. Unsere Welt und die Einzeldinge in ihr sind nur eine Erscheinung, deren An-sich eine Kraft ohne sie tragende Substanz ist. Diese Kraft ist beseelt, ist mit Bewußtsein, Denken, Fühlen und Wollen begabt. Die Kraft ist mit dem Willen in uns wesensgleich, sie ist die Ursache der Bewegung, welche nur eine Erscheinung ist. Allen Bewegungen liegt ein Streben zugrunde. Kraft ist Wille, Masse ist der „Wille der Kraft, da zu sein, wo sie ist". Kraft kann in Stoff (Widerstand), Stoff in Kraft verwandelt werden. Das Ich ist ein Strahl, ein Reflex der das Weltall bildenden Universalkraft. Ein zielbewußtes Streben, eine Vernunft wirkt in der Natur. Alle Dinge sind Er-

scheinungen, Wirkungen des göttlichen Weltgeistes, der in uns die Wahrnehmungsvorstellungen produziert.

Der Soziolog G. Ratzenhofer entwickelt die Grundzüge eines „positiven Monismus". In allem Geschehen, im anorganischen wie im organischen, im psychischen und sozialen, walten dieselben Gesetze. Überall erfolgt alles durch die Kräfte der Anziehung und Abstoßung. Die Dinge und deren Elemente, die Atome, sind Manifestationen der einen, göttlichen „Urkraft", deren „inhärentes Interesse" in verschiedener Form überall die Entwicklung leitet, streng kausal, ohne Absicht und Plan.

Zu einem realistischen „Substanzmonismus" bekennt sich J. Koltan. Es gibt nach ihm nicht zwei besondere selbständige Welten. „Denn das, was man in Körperwelt und Geisteswelt scheidet, ist im Grunde nur eine untrennbare Welt, die sich in zwei verschiedenen Erscheinungsweisen äußert. Beide Erscheinungsreihen sind zwar real, gehören aber dem gleichen Dinge an, und ihre Auffassung als zwei besondere, selbständige Dinge ist eine subjektive Täuschung. Ebensowenig wie wir die Ausdehnung und die Schwere eines Körpers zu trennen vermögen, können wir den Körper vom Geist, den Leib von der Seele, die Natur von Gott scheiden; daher dürfen wir sie nicht als besondere Dinge betrachten." Alles Sein ist psycho-physisch, ist einerseits seelisch (wenn auch nicht überall bewußt), anderseits körperlich. Zwischen Psychischem und Physischem besteht ein Parallelismus, keine Wechselwirkung. Gott und Welt bilden eine Einheit; Gott ist eins mit der Natur, mit dem Weltall.

Einen pluralistischen, hylozoistischen Monismus lehrt O. Caspari*). Die Materie besteht aus empfindenden Elementen, den „Synaden". Sie heißen so, weil sie „überall nur in Verbindung und in Gruppen vorkommen, sich somit niemals isolieren können und sich stets gegen-

*) Caspari ist ein heftiger Gegner alles „Absolutismus". Die Welt ist ein System zusammen- und gegenwirkender Individuen ohne Herrschaft eines „Urwesens". Es gibt kein starres Sein, keine absolute Stabilität, keine zeitlos geltenden Gesetze, sondern ein fortwährendes Entstehen neuer Formen, neuer Komplexe und neuer Gesetze, d. h. Regeln des Verhaltens von Dingen. Es gibt ferner keinen „Weltzweck", keine „Zielstrebigkeit", aber auch keinen absoluten „Zufall"; das Selbsterhaltungsstreben der „Synaden" verhindert allzugroße Störungen im kosmischen Geschehen.

seitig ergänzend fördern". Der metaphysische „Konstitutionalismus" nimmt an: „An der Spitze eines synadologen Systems steht keine absolute Monas (Zentralmonade) . . . Das synadologe System erscheint der Form nach derart, daß diejenigen zentral gelagerten Faktoren, welche für die Erhaltung des Ganzen eintreten, ein durch Arbeitsteilung gegliedertes Konsilium bilden, unter denen der reale Schwerpunkt wechselt." Nur relativ ist die Seele eine Substanz. Sie ist der „Komplex von Erscheinungen . . ., der dem Innern angehört und direkterweise nur durch die innerliche Selbsterfahrung und durch die innere Wahrnehmung erkannt wird".

Psychophysischer Monismus ist es, was eine Reihe von Biologen ihren Theorien über das Leben und über die Entwicklung der Lebewesen zugrunde legen. So R. H. Francé, der temperamentvolle Verfechter der Pflanzenpsychologie. Wir gehen nach ihm „einem Wiederaufleben der Allbeseelung (Panpsychismus), in Gesellschaft und Kultur aber dadurch einer Erneuerung des uralten deutschen Gottnaturbegriffes (Pantheismus)" entgegen. Der Neo-Lamarckismus, für den die Agentien alles Lebens und aller Lebensentwicklung aktiv-reaktive Funktionen psychischer Art, bedürfnisentsprungene Strebungen nebst Empfindungen usw. sind, führt zu einer psychistischen Auffassung des Naturgeschehens. Eine immanente Teleologie, ein tendenzgemäßes Wirken herrscht im Reiche des Lebendigen, der Natur überhaupt, nicht ohne daß äußere Faktoren kausale Nötigungen herbeiführen und nicht ohne daß eine Zufälligkeit der Mittel besteht.

Dies ist wesentlich die Lehre von Pauly. Er bekennt sich zum Panpsychismus. „Leben ist eine Welteigenschaft. Was uns physisch in wirksame Punkte getrennt erscheint, als Moleküle, Atome, Elektronen, besteht auch psychisch aus getrennten Punkten, die ihrem Energiegehalt nach allseitig abgeschlossenen Einheiten, Subjektivitäten von erregbarem Wesen vorstellen. Beide sind identisch." Psychische Vorgänge sind nicht ausdehnungslos, sie haben eine physische, energetische Seite und insofern physische Wirkungen. Die seelischen Vorgänge gehen den physischen nicht parallel, sondern sind Manifestationen physischer Energie, kommen in dieser zur Wirksamkeit. Innere Zustände als gerichtete Ursachen physischer Veränderungen sind psychische Zustände. Bedürfnisse lösen in den Organismen Reaktionen aus, welche, ohne Vorauswissen, ohne transzendente Teleologie, zu immer zweckmäßigeren Resultaten führen (Autoteleologie). Das Mittel der

Bedürfnisbefriedigung ist nicht prädestiniert, nicht für seinen Zweck vorausbestimmt. Die organischen Funktionen sind aktive Benutzungen der sukzessiv durch Erfahrung erworbenen Mittel zur Befriedigung konkreter Bedürfnisse. Von den Bedürfnissen geht eine Ausstrahlung innerer Vorgänge im Organismus aus. Diese Ausstrahlungen sind einerseits energetisch, anderseits eine Kette von Subjekt-Erlebnissen, von psychischen Vorgängen.

Auf „psycho-biologischem" Standpunkt stehen auch Bunge, O. Kohnstamm u. a., ferner der Botaniker Ad. Wagner. Nach ihm wird jeder künftige Vitalismus notwendig ein psychistischer, ein „Psycho-Vitalismus" sein.

36. Ernst Haeckel. Der Monistenbund.

Der Monismus Ernst Haeckels faßt die Ergebnisse und Theorien der Naturwissenschaft, der anorganischen wie der organischen, zu einem naturalistischen Weltbild zusammen. Energisch wird aller Supranaturalismus und Dualismus abgelehnt und bekämpft, die strenge Gesetzlichkeit des, durch Erfahrung allein gegebenen und zu verifizierenden Geschehens wird betont. Für Übersinnliches, Immaterielles, rein Geistiges bleibt nirgends Raum, ebensowenig für Kräfte außerhalb der körperlichen Phänomene.

Den Monismus lehrt Haeckel in ontologischer wie zum Teil auch in kosmologischer Hinsicht. Allen Dingen liegt ein gleichartiges Wesen zugrunde und dieses Wesen ist eine einzige Substanz, die freilich in Atome sich gliedert, so daß der kosmologische Monismus bald in Pluralismus umschlägt. Unter Monismus versteht Haeckel die „einheitliche Auffassung der Gesamtnatur", die Ansicht, daß die Welt eine „kosmische Einheit" bildet, daß Gott und Welt eins sind. Der Monismus ist die naturgemäße Weltanschauung, die Weltanschauung der Vernunft, die allen „Anthropismus" (Anthropomorphismus) überwindet. Durch die Vernunft allein können wir zur Lösung der Welträtsel gelangen; das Gemüt hat mit der Erkenntnis der Wahrheit nichts zu tun. Erfahrung und Denken wirken bei der Erkenntnisgewinnung zusammen und führen zum Monismus. „Der Dualismus (im weitesten Sinne) zerlegt das Universum in zwei ganz verschiedene Substanzen, die materielle Welt und den immateriellen Gott, der ihr als Schöpfer, Erhalter und Regierer gegen-

übersteht. Der Monismus hingegen (ebenfalls im weitesten Sinne begriffen!) erkennt im Universum nur eine einzige Substanz, die ‚Gott und Natur' zugleich ist; Körper und Geist (oder Materie und Energie) sind für sie untrennbar verbunden. Der extramundane ‚persönliche' Gott des Dualismus führt notwendig zum Theismus; hingegen der intramundane Gott des Monismus zum Pantheismus." Der Monismus ist weder Materialismus, welcher den Geist leugnet, noch Spiritualismus, welcher die Materie leugnet, sondern es ist mit Spinoza zu sagen: „Die Materie, als die unendlich ausgedehnte Substanz, und der Geist (oder die Energie), als die empfindende oder denkende Substanz, sind die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz." In diesem „Realmonismus" mit seinem reinen Kultus des Wahren, Guten, Schönen als Kern der „monistischen Religion" findet man reichen Ersatz für die verlorenen „anthropistischen" Ideale von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Also materielle Körperwelt und immaterielle Geisteswelt bilden „ein einziges, untrennbares und allumfassendes Universum, ein Substanzreich". Und „Welt und Gott bilden eine einzige Substanz". Materie und Energie sind untrennbare Attribute. Der „Genetismus" lehrt die Ewigkeit und Unendlichkeit sowie strenge Gesetzlichkeit des Kosmos. Schon den Atomen wohnt die einfachste Form der Empfindung und des Willens, Fühlung (Ästhesis) und Strebung (Tropesis), also eine universale Seele primitivster Art, aber noch ohne Bewußtsein, inne.

Das Grundwesen ist die „Substanz". Das eigentliche Wesen derselben wird uns freilich immer wunderbarer und rätselhafter, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, Materie und Energie*), eindringen. „Was als ‚Ding an sich' hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht." Aber „was geht uns dieses mystische ‚Ding an sich' überhaupt an, wenn wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht"? Jedenfalls gilt in universaler Weise das gewaltige „Substanzgesetz", das Grundgesetz von der Er-

*) In den „Lebenswundern" proklamiert Haeckel die „Dreieinigkeit der Substanz". Materie, Kraft (Energie) und Psychom (Empfindung) sind die Attribute der Substanz.

haltung der Kraft und des Stoffes; dieses Gesetz ist zugleich das universale Entwicklungsgesetz, auch im Reiche des Geistigen gilt es. Das Weltall ist ewig, unendlich und unbegrenzt. Die Substanz desselben mit ihren beiden Attributen (Materie und Energie) erfüllt den unendlichen Raum und befindet sich in ewiger Bewegung. Diese verläuft in der unendlichen Zeit, mit periodischem Wechsel von Werden und Vergehen, von Fortbildung und Rückbildung. In allen Umwandlungen erhält sich die Substanz, sowohl als Stoff wie auch als Kraft oder Energie. „Die Summe des Stoffes, welche den unendlichen Weltraum erfüllt, ist unveränderlich." „Die Summe der Kraft, welche in dem unendlichen Weltraum tätig ist und alle Erscheinungen bewirkt, ist unveränderlich." Das Substanzgesetz ist das „kosmologische Grundgesetz", das „Axiom von der Konstanz des Universums"; es folgt notwendig aus dem Prinzip der Kausalität. Mit J. G. Vogt ist der „pyknotische" Substanzbegriff an Stelle des „kinetischen" zu setzen. Die Urkraft ist die Verdichtung (Densation) einer den Weltraum stetig erfüllenden Substanz, durch deren Kontraktionsbestreben unendlich kleine Verdichtungszentren entstehen, die „Pyknatome", welche Empfindung und Streben besitzen. Gegenüber Vogt ist aber zu bemerken, daß die Verdichtung schon durch die Bewegung der Substanz bedingt ist, die Vibrationslehre bleibt auch hier gültig. Folgende Sätze sind festzuhalten: „1. Die beiden Hauptbestandteile der Substanz, Masse und Äther, sind nicht tot und nur durch äußere Kräfte beweglich, sondern sie besitzen Empfindung und Willen (natürlich niedersten Grades!); sie empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen letztere. 2. Es gibt keinen leeren Raum; der Teil des unendlichen Raumes, welchen nicht die Massenatome einnehmen, ist von Äther erfüllt. 3. Es gibt keine unvermittelte Fernwirkung durch den leeren Raum; alle Wirkung der Körpermassen aufeinander ist entweder durch unmittelbare Berührung, durch Kontakt der Massen bedingt oder sie wird durch den Äther vermittelt." Es gibt keine immaterielle Substanz, keine einzige Kraft, welche nicht an den Stoff gebunden ist. Auch die kompliziertesten und vollkommnesten Energieformen, welche wir kennen, das Seelenleben der höheren Tiere, Denken und Vernunft des Menschen, beruhen auf materiellen Vorgängen, auf Veränderungen im Neuroplasma der Ganglienzellen; sie sind ohne dieselben nicht möglich. Es gibt ponderable und imponderable Materie; letztere,

der Äther, hat eine dynamische Struktur, während erstere, die körperliche Masse, aus Atomen besteht. Wahrscheinlich kann der ätherische Aggregatzustand durch fortschreitende Verdichtung in den gasförmigen Zustand der Masse übergehen; Äther und Masse stehen in Wechselwirkung. Die Bewegung ist eine ebenso immanente und ursprüngliche Eigenschaft der Substanz wie die Empfindung. Überall und stets befindet sich die Substanz in ununterbrochener Bewegung und Veränderung, nirgends herrscht absolute Ruhe und Starre. Die Universalbewegung ist ein „ewiger Kreislauf mit periodisch sich wiederholenden Entwicklungszuständen". Die primäre Sonderung ist die in Masse und Äther, auf einer fortschreitenden Verdichtung der Materie beruhend. Der Raum ist die subjektive Vorstellung der unendlichen Materie, die Zeit die Vorstellung der ewigen Bewegung. Das Universum ist ein Perpetuum mobile, es erhält sich selbst in ewiger Bewegung, weil jedes Hindernis durch ein Äquivalent der Energie ausgeglichen wird; der Entropiesatz, die Lehre vom schließlichen „Wärmetot" und vom Stillstand der Bewegung, ist unrichtig; denn es müßte sonst dem „Ende der Welt" ein „Anfang" derselben, dem Maximum ein Minimum der Entropie entsprechen, was dem Substanzgesetz widerspricht.

Auch der „Monismus des Kosmos" besteht zu Recht, wonach es keine Teleologie neben und außer dem Mechanismus gibt. Es gibt keine End- oder Zweckursachen, nur „Werkursachen". „Der Mechanismus allein . . . gibt uns eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen, indem er dieselben auf reale Werkursachen zurückführt, auf blinde und bewußtlos wirkende Bewegungen, welche durch die materielle Konstitution der betreffenden Naturkörper selbst bedingt sind. Seitdem durch die Kant-Laplacesche Theorie die rein mechanische Entstehung der Himmelskörper begreiflich gemacht worden ist, nachdem Newton durch das Gravitationsgesetz die Möglichkeit dazu gegeben, ist der Zweck aus der Welt des Anorganischen ausgeschaltet. Es ist aber auch in der organischen Natur jeder Gedanke einer Zielstrebigkeit u. dgl. abzuweisen. Die „Dysteleologie" (Unzweckmäßigkeitslehre) widerlegt die teleologische Auffassung von der „zweckmäßigen Einrichtung der lebendigen Naturkörper". Alle Zweckmäßigkeit ist nur partiell und relativ, sie ist rein kausal-mechanisch entstanden, ist ein Produkt des Kampfes ums Dasein, der Selektion, der funktionellen Übung. „Ein immanenter bewußter ‚Zweck' spielt daher überhaupt gar keine

Rolle." Die allmähliche Vervollkommnung (Teleosis) der Organismen ist ohne Zielstrebigkeit zu erklären. Es gibt keinerlei „Lebenskraft"; das Leben ist rein mechanisch, physikalisch-chemisch zu erklären. „Es gibt keine besondere Lebenskraft, welche den physikalischen und chemischen Kräften unabhängig und selbständig gegenübersteht." Auch die Erscheinungen des organischen Lebens sind dem Substanzgesetz unterworfen. Das organische Leben ist ein chemisch-physikalischer Prozeß, in dem der Kohlenstoff die Hauptrolle spielt. Durch Urzeugung (Archigonie, Abiogenesis) ist das lebende Plasma aus anorganischen Kohlenstoffverbindungen hervorgegangen. Die zwei Hauptperioden der „Biogenesis" sind: „1. die Autogonie, die Entstehung von einfachsten Plasmakörpern in einer anorganischen Bildungsflüssigkeit" und „2. die Plasmogonie, die Individualisierung von primitivsten Organismen aus jenen Plasmaverbindungen, in Form von Moneren". Die Organismen haben sich im Laufe der Zeiten aus einer Urart zu einer Reihe verschiedener Arten differenziert. Es gilt hier das „biogenetische Grundgesetz", wonach die individuelle Entwicklung, die Ontogenese, eine kurze und schnelle Rekapitulation der Gattungsentwicklung, der Phylogenese ist. Der Mensch stammt, gemäß der „Pithekoidentheorie", von einem affenartigen Vorfahren ab.

Die Psychologie ist ein Teil der Physiologie, ihre Methode die der Naturwissenschaft, ihr Charakter ein monistischer. Die hypothetische „Geisteswelt", die von der materiellen Körperwelt ganz unabhängig sein soll, ist nur ein Produkt der dichtenden Phantasie, ebenso wie das Dogma des freien Willens und der Unsterblichkeitsglaube. Die monistische Psychologie erblickt im Seelenleben „eine Summe von Lebenserscheinungen, welche gleich allen anderen an ein bestimmtes materielles Substrat gebunden sind". Dieses Substrat ist das „Psychoplasma", welches bei den höheren Tieren zum „Neuroplasma" wird. Alle psychischen Vorgänge sind durch physiologische Vorgänge, durch physikalisch-chemische Veränderungen, welche teils auf Vererbung, teils auf Anpassung zurückzuführen sind, unmittelbar bedingt. Das höhere Geistesleben des Menschen hat sich aus niederem durch Differenzierung und Assoziation entwickelt, es ist vom tierischen Seelenleben nur graduell, nicht der Art nach verschieden. Auch psychologisch bildet die organische Welt eine Einheit. Die Psyche ist nicht eine besondere Substanz, sondern ein „Kollektivbegriff für die gesamten psychischen Funktionen des Plasma". Alle lebendigen Organismen sind empfindlich, sie

unterscheiden die Zustände der Außenwelt und reagieren darauf durch gewisse Veränderungen in ihrem Innern, wobei auf der untersten Stufe der Organisation das ganze Psychoplasma empfindet, so bei den niedersten Protisten, bei vielen Pflanzen usw. Erst bei den höheren Tieren tritt ein Bewußtsein auf, welches sich allmählich aus der psychischen Reflextätigkeit entwickelt hat; ein großer Teil des Seelenlebens verläuft auch hier unbewußt. Unbewußt ist auch das Empfinden und Streben der Atome; denn Bewußtsein ist an ein zentralisiertes Nervensystem geknüpft. Empfindungen und Strebungen hingegen schon schon den niedersten Wesen eigen. Es gibt eine „Zellseele", und das Seelenleben der vielzelligen Tiere ist nichts anderes als das Resultat der psychischen Funktionen der ihren Leib zusammensetzenden Zellen. Es gibt ferner eine „Zellvereinsseele", eine „Gewebeseele", eine „Nervenseele". Die individuelle Psyche des Menschen entsteht aus der Verschmelzung der „Seelen" von Sperma- und Eizelle, durch „Seelenmischung". Das biogenetische Grundgesetz hat auch psychologische Gültigkeit.

Daß innerhalb eines solchen naturalistischen Weltbildes für eine Willensfreiheit kein Raum ist, liegt auf der Hand. Nur der Determinismus strenger Observanz kann hier gelten. „Wir wissen jetzt, daß jeder Willensakt ebenso durch die Organisation des wollenden Individuums bestimmt und ebenso von den jeweiligen Bedingungen der umgebenden Außenwelt abhängig ist wie jede andere Seelentätigkeit. Der Charakter des Strebens ist von vornherein durch die Vererbung von Eltern und Voreltern bedingt; der Entschluß zum jedesmaligen Handeln wird durch die Anpassung an die momentanen Umstände gegeben, wobei das stärkste Motiv den Ausschlag gibt, entsprechend den Gesetzen, welche die Statik der Gemütsbewegungen bestimmen."

Der „Thanatismus" bestimmt die menschliche Seele als einen auf natürlichem Wege aus der Tierseele entstandenen, sterblichen Komplex von Gehirnfunktionen.

Für den „Pantheismus" sind Gott und Welt ein einziges Wesen. Gott ist eins mit der Natur oder der Substanz; er ist ein intramundanes Wesen, ist die Natur selbst und im Innern der Substanz als Kraft oder Energie tätig. Der Pantheismus ist in anderer Hinsicht „Atheismus". „Es gibt keinen Gott und keine Götter, falls man unter diesem Begriff persönliche, außerhalb der Natur stehende Wesen versteht. Diese ‚gottlose Weltanschauung' fällt im wesentlichen

mit dem Monismus oder Pantheismus unserer modernen Naturwissenschaft zusammen; sie gibt nur einen andern Ausdruck dafür, indem sie eine negative Seite derselben hervorhebt, die Nichtexistenz der extramundanen oder übernatürlichen Gottheit." —

Unter der Ägide Haeckels entstand im Jahre 1906, der „Deutsche Monistenbund", der bereits eine große Zahl von Mitgliedern hat. Er will „für eine einheitliche, auf Naturerkenntnis gegründete Welt- und Lebensanschauung wirken, ihre Anhänger sammeln und in Verbindung setzen". In einer großen Reihe von Städten bildeten sich bereits Ortsgruppen, nicht bloß in Deutschland, auch in verschiedenen Staaten des Auslandes, selbst in Amerika, Asien, Afrika. Organ des Bundes sind die „Blätter des deutschen Monistenbundes", seit 1908 unter dem Titel „Der Monismus. Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung und Kulturpolitik". Außerdem gibt der Monistenbund Flugschriften heraus. Der deutsche Monistenbund vereinigt verschiedene Arten des Monismus unter seiner Fahne, er bekämpft energisch allen Dualismus bezüglich der Auffassung des Menschen, der Seele desselben, der Unsterblichkeit, des Verhältnisses Gottes zur Welt, der Schöpfung und Entwicklung; er wirbt in weitesten Kreisen für eine monistische Weltanschauung und eine Religion von entschieden pantheistischem Gepräge. Während ein Teil der Monisten sich zum kirchlichen Christentum in schroffen Gegensatz stellt, gibt es auch Monisten (wie Bruno Wille, Kalthoff u. a.), welche auf eine monistische Weiterbildung der christlichen Weltanschauung hin arbeiten.

Daß der Monismus, insbesondere derjenige Haeckels, auf heftigen Widerstand und Widerspruch seitens der Dualisten und Theisten stoßen mußte, ist klar. Zu erwähnen sind hier besonders die Kampfschriften von Fr. Loofs, Wobbermin, E. Dennert, Chwolson, Br. Weiß, K. Delbrück, J. Engert, V. Brander, J. Reinke, dessen Rede im preußischen Herrenhause (11. Januar 1906) Aufsehen machte, weil sie unzweideutig zur staatlichen Bekämpfung des Monistenbundes und seiner Bestrebungen aufforderte. Auch von seiten idealistischer (bzw. „kritizistischer") Monisten erfuhr der Haeckelsche Monismus scharfe Kritik und Ablehnung, so von Paulsen, Adickes, Hönigswald u. a. Eine reichhaltige Zusammenstellung und Besprechung der für und gegen Haeckel erschienenen Schriften bietet W. May in seinem Buche „Ernst Haeckel. Versuch einer Chronik seines Lebens und Wirkens, 1909".

37. Der erkenntnistheoretische Monismus.

α) Der Bewußtseinsmonismus.

Nach der Lehre der „Immanenzphilosophie" gibt es kein anderes Sein als Bewußt-Sein. Alles Sein ist dem Bewußtsein „immanent", es existiert nicht eine Welt außer der im Bewußtsein gegebenen, also keine „bewußtseinstranszendente" Wirklichkeit. Die Dinge sind nicht Schein, nicht Täuschung, sie sind durchaus objektiv-wirklich, nur kommen sie nicht zweimal vor; einmal als Bewußtseinsinhalte und außerdem noch als Ursachen solcher, sondern eben nur einmal, als Inhalte des erkennenden Subjekts, des Ichs, oder aber mit den einzelnen Ichs als Inhalte eines allumfassenden, universalen Bewußtseins. So lehren Schuppe, Rehmke, A. v. Leclair, R. v. Schubert-Soldern, M. Kauffmann u. a.

Nach W. Schuppe gehört es zum Sein selbst, daß es „in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objektenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, daß jedes von ihnen ohne das andere sofort in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist". Das Sein der Dinge ist an das Sein des (allgemeinen, überindividuellen) Ichs untrennbar geknüpft, ist nur Wahrnehmbarkeit nach festen Gesetzen. „Der Begriff des wirklichen Seins geht nicht in der bloßen Empfindung auf, sondern schließt die absolute Gesetzlichkeit ein, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden." Das „Bewußtsein überhaupt" umfaßt einerseits die Außenwelt, anderseits die Mannigfaltigkeit individueller Subjekte.

Nach M. Kauffmann besteht das Dasein eines Dinges in seiner „Gegenwart im Bewußtsein". Objekte gibt es nur als Inhalt des Subjekts, der höchsten „Form".

Nach A. v. Leclair ist das Denken das „Denken eines Seins", das Sein ein Denkinhalt von verschiedenem Wirklichkeitsgrad. Sein ist nur „der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann".

R. v. Schubert-Soldern meint: „Was soll denn das Wort ‚Gegeben-sein', ‚Bestehen', ‚Dasein' usw. bedeuten, wenn es einen Sinn über das Bewußtsein hinaus haben soll." Theoretisch gilt der „Solipsismus", ist alles Seiende Bewußtseinsinhalt, auch das fremde Ich (neben dem eigenen Individual-Ich), nicht als Teil desselben). Das Ding

besteht nur „aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subjekt zur Einheit verbunden sind". Ähnlich Heim, für den auch das fremde Ich nur als Bewußtseinsinhalt (intermittierend mit dem eigenen Ich) gegeben ist. H. Cornelius hingegen zieht das fremde Ich nicht ins Bewußtsein des Erkennenden hinein, nur das räumliche Außending. Von diesem gilt, daß Existieren nur gesetzmäßiges Vorgestelltsein und Vorgestelltwerden-können ist. Als Inhalt bzw. Faktoren eines allgemeinen Bewußtseins existieren die Dinge nur nach Lipps, J. Bergmann, F. J. Schmidt u. a.

Nach J. Rehmke ist die dualistische Spaltung der Wirklichkeit in Welt und Ich ein „Trugbild der materialisierenden Einbildungskraft". In Wahrheit sind Außen- und Innenwelt nur die beiden abstrakten Stücke einer einzigen, in der Seele enthaltenen Welt. Die Außenwelt ist der Seele unmittelbar gegeben, als Vorstellung und als begrifflich bestimmte Vorstellbarkeit über die momentanen Erlebnisse hinaus. Die Seele ist kein Ding, sondern das „konkrete Bewußtsein". Sie ist nicht an einer Stelle des Organismus, sondern ganz im Leibe; auch nach Schuppe ist die Seele kein Ding hinter dem Bewußtsein.

Konstante Wahrnehmungsmöglichkeiten sind die Dinge nach J. St. Mill. Ähnlich Taine u. a. Nach Bain, Lewes, Hodgson, P. Carus, Collyns-Simons u. a., auch nach Laas sind die Objekte nicht ohne Korrelation zum Subjekt gegeben. Endlich bedeuten auch für den kritischen Idealismus (F. A. Lange, Cohen, Natorp, Windelband, E. König, Laßwitz u. a.) die Außendinge als solche keine jenseits alles Bewußtseins und aller Erkenntnis liegende Wesenheiten.

β) Der Empfindungsmonismus und Empiriokritizismus.

Für diese Abart des erkenntnistheoretischen Monismus gibt es ebenfalls keinen Gegensatz zwischen der im Bewußtsein gegebenen und einer hypothetischen Welt außerhalb, jenseits alles Bewußtseins. Nur wird hier nicht vom „Bewußtsein" ausgegangen, sondern von den „Erlebnissen" und deren Elementen, den „Empfindungen". Diese gelten als das unmittelbar Gegebene, als das direkte und einzige Objekt der Erkenntnis, als das wahrhaft Seiende, Reale. Es gibt keine Dinge an sich hinter den Empfindungen, sondern es sind die Dinge der Außenwelt (wie schon bei Berkeley, Hume, Mill u. a.) nur Komplexe,

gesetzliche Zusammenhänge von Empfindungen, welche selbst „an sich" existieren und erst in jenen Komplexen, die wir Subjekte, Ichs nennen, bewußt werden (Clifford, Mach). Seele und Leib, Psychisches und Physisches sind keine absoluten Gegensätze, sondern ein und dasselbe Wirkliche, die Empfindung, ist je nach ihrer Beziehung zu anderen Empfindungen oder aber zum Organismus (Großhirn) physisch oder psychisch.

Ein Vertreter des Empfindungsmonismus ist zunächst der Engländer Clifford. Er erklärt: „Meine Empfindungen (feelings) zeigen eine doppelte Ordnung: eine innere oder subjektive ... und eine äußere oder objektive ... Die objektive Ordnung, das Wie derselben, bildet den Gegenstand der Naturwissenschaft, welche die Regelmäßigkeiten in den Beziehungen der Objekte in Raum und Zeit untersucht. Das Wort ‚Objekt' (oder ‚Erscheinung') dient dabei lediglich als ein Mittel, um eine Gruppe meiner Empfindungen auszudrücken, die als solche in einer gewissen Hinsicht beständig bleibt ... Das Objekt besteht daher nur in einer Reihe von Veränderungen meines Bewußtseins und ist nicht außerhalb desselben." Und weiter: „Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen; Schlüsse auf etwas in meinem Bewußtsein wirklich oder potenziell Vorhandenes, nicht auf etwas außerhalb desselben Gelegenes." Von den Objekten als Bewußtseinsinhalte sind die „Ejekte" als „Dinge, die aus meinem Bewußtsein transprojiziert werden", zu unterscheiden, zunächst die psychischen Zustände anderer Subjekte. Die Dinge sind Empfindungen, die aus psychischen Atomen (mind-stuff) bestehen.

Als Komplexe von Empfindungen und deren Relationen betrachten die Dinge auch Stallo, Pearson, Poincaré u. a. Nach Ziehen sind die Objekte Empfindungskomplexe. Jede Empfindung hat einen „Reduktionsbestandteil". Die „reduzierten Empfindungen" sind die allgemeinen Objekte. Den „Psychomonismus", wonach alles nur als „Inhalt der Psyche", als Empfindungskomplex existiert, vertritt auch Verworn. Ebenso P. Müller. —

Nach P. Volkmann ist der wissenschaftliche Materialismus nur als „Arbeitshypothese" zulässig gewesen, die ihren Dienst geleistet hat. Jetzt tritt an dessen Stelle die „phänomenologische" Physik. Diese wird die Phantasiegebilde der mechanistischen Naturauffassung hinter die Analyse des in der Empfindung unmittelbar Gegebenen zurücktreten lassen, aber es ist zu betonen: „Ein lediglich auf Elemente der

Empfindung basiertes Bild der Wirklichkeit dürfte uns ständig ein Rätsel darstellen, dessen Lösung wir durch Elemente unserer Einbildungskraft zu erstreben haben." „Die von der Phänomenologie in der von E. Mach vertretenen Form erhobene Forderung, ein wissenschaftliches System lediglich aus Elementen der Empfindungswelt und aus ihrer Analyse zum Schluß zu bringen, dürfte den Charakter einer an und für sich unlösbaren oder unmöglichen Aufgabe annehmen." Nicht ein „Monismus" ist das Ziel der Naturforschung, sondern eine Methoden- und Erkenntnislehre ist das geeignete Mittel naturwissenschaftlicher Betätigung an philosophischer Mitarbeit. —

E. Mach nun will seinen Empfindungsmonismus nicht als metaphysische, abschließende Weltanschauung, sondern nur als Methode der Forschung aufgefaßt wissen. Für diese gibt es kein „Ding an sich" nebst einer davon verschiedenen Erscheinungswelt. Das „Ding an sich" ist eine Fiktion. Dinge sind nichts als konstante Gruppen, Komplexe von „Elementen", die in Beziehung zum Subjekt Empfindungen sind. Diese Elemente existieren selbständig, unabhängig vom Erkennen, aber nicht isoliert, sondern als Bestandteile, Momente eines fließenden Zusammenhanges („Monismus des Geschehens"); starre „Substanzen" gibt es ebensowenig wie unbekannte „Kräfte". Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Elementen- oder Empfindungskomplexe bilden das, was wir aus „praktischen" Gründen (zwecks „Denkökonomie") „Körper" oder „Dinge" nennen. Die Objekte sind nur „abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen", relativ konstante Komplexe solcher. Das „Ding" ist nur ein Notbehelf zur vorläufigen Orientierung und für praktische Zwecke". Auch das Ich (Subjekt) ist nur eine „praktische Einheit". Es ist nur „eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit anderen Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt". „Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde grün, will sagen, daß das Element ‚Grün' in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt." „Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert." Die Empfindungen sind die gemeinsamen Elemente des Psychischen und Physischen. „In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch." Die „Abhängigkeit" der Elemente von den Elementen des eigenen Leibes, des Gehirns, macht

sie zu „psychischen", während sie als allgemein vorfindbare Komplexe ohne Beziehung auf den Organismus „physisch" sind. Von einer persönlichen Unsterblichkeit kann nicht die Rede sein.

Ähnlich lehrt z. T. schon R. Avenarius. Die Trennung der Welt in eine Außen- und Innenwelt beruht auf einer, philosophisch zu eliminierenden, „Introjektion". Die volle Erfahrung ist erhaben über den Dualismus von Physischem und Psychischem. Es besteht eine „empirische Prinzipialkoordination", wonach jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine „Umgebung" mit verschiedenen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfachen „Aussagen" und das Ausgesagte in irgendwelcher Abhängigkeit von der Umgebung vorfindet. Dieser „natürliche Weltbegriff", für den das Psychische nichts ist als die „mehr-als-mechanische" Bedeutung der „Aussagen", d. h. deren Hinweis auf Erlebnisse, wird durch die „Introjektion" verfälscht. Durch diese legt der Mensch „Vorstellungen" der Umgebungsbestandteile als „innere" Zustände in die Mitmenschen hinein und spaltet so die Wirklichkeit in Innen- und Außenwelt. „Diese Introjektion ist es, welche allgemein aus dem ‚Vor mir' ein ‚In mir' macht, aus dem ‚Vorgefundenen' ein ‚Vorgestelltes', aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung' einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens', aus dem ‚Baum' mit seinen mechanischen Energien eine ‚Erscheinung' von jenem Stoff, aus welchem die Träume gewebt sind." In Wahrheit gibt es nur eine Wirklichkeit. Diese ist physisch in „absoluter" Betrachtung, psychisch insofern, als sie von einer bestimmten Änderung des Organismus, des Großhirns (bzw. des „System C", welches dieses vertritt) abhängig ist. Ähnlich J. Kodis, W. Heinrich, Carstanjen, z. T. J. Petzoldt*).

*) Petzoldt erklärt: „Es gibt keine Welt an sich, sondern nur eine Welt für uns. Ihre Elemente sind nicht Atome oder sonstige absolute Existenzen, sondern Farben-, Ton-, Druck-, Raum-, Zeit- usw. ‚Empfindungen'. Trotzdem sind die Dinge nicht bloß subjektiv, nicht bloß Bewußtseinserscheinungen; vielmehr müssen wir die aus jenen Elementen zusammengesetzten Bestandteile unserer Umgebung in derselben Weise wie während der Wahrnehmung forteristierend denken, auch wenn wir sie nicht mehr wahrnehmen." „Das zuletzt Gegebene . . . ist weder Erscheinung noch Ding an sich, weder der Sinnlichkeit noch dem Verstande Gegebenes, weder Bewußtsein, noch Bewußtseinsinhalt, weder Bewußtes noch Unbewußtes,

Nach letzterem ist die Welt ein Komplex von Empfindungen, welche ohne substantielle Grundlage existieren, wobei die primären Qualitäten auch unabhängig vom Erleben seitens des Individuums fortdauern.

Durch seinen „Primär-Monismus" will R. Willy den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt, Psychischem und Physischem wahrhaft — anders als der „Pseudomonismus" — überwinden. Die „Gesamterfahrung" ist ein unmittelbar gegebener Zusammenhang von Erlebnissen der Menschheit; der Inhalt dieser Erlebnisse, die als solche „ästhetisch", qualitativ sind, und erst in der mathematisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise quantitativ-physikalisch werden, bildet die Außenwelt. Die Grunderfahrung als Ganzes ist die „Raumzeitlichkeit als raumzeitliche Sinnlichkeit". Alles ist (in weiterem Sinne) sinnlich und veränderlich, alles fließt; es gibt kein starres, substantielles Sein; nur ein relativ Unveränderliches und Gleichförmiges, Gesetzliches ist zu konstatieren. Die Welt ist Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich, ein gesamtheitlicher Zusammenhang des Generellen und Individuellen. Die Einzeldinge sind Bestandteile des Allzusammenhanges, der anschaulich, nicht begrifflich gegeben ist. „Der Zusammenhang der Grundprädikate ist ohne weiteres und schon primär monistisch: aber im Sinne einer Einheit (einheitlichen Zusammenhanges), die zugleich eine unerschöpfliche Variabilität in sich schließt." Jede einzelne menschliche Persönlichkeit ist das Weltganze selbst, aber ein Weltganzes in entsprechend individuell nüancierter Gestalt. Isolierte, absolut selbständige Ichs gibt es nicht; das Ich ist wirklich nur als Glied einer Gesellschaft, als Gegenglied zu einem Du. „Ohne ein Du gibt es auch kein Ich." Die Gesellschaft umgibt uns aber als „geschichtliche Umgebung" in jedem Punkte der Welt. Ich und Außenwelt bilden keine Zweiheit; numerisch verschieden ist nur mein Körper von den anderen Körpern, nicht meine konkrete Persönlichkeit. Was mich umgibt, ist eine Gesellschaft individueller menschlicher und menschenähnlicher Persönlichkeiten. Die Außenwelt aber ist „unser aller Leib: der Leib der menschlichen Gattung".

---

weder Inneres noch Äußeres, weder Materielles noch Immaterielles, weder Physisches noch Psychisches, weder Stoff noch Geist." Beide Begriffe „differenzieren sich in gegenseitiger unauflöslicher Beziehung auf dem Grunde der einen einheitlichen Urerfahrung". Es gibt keine Substanzen, nur Komplexe von Qualitäten mit nur relativer Konstanz.

„Die Außenwelt als menschlicher Gattungsleib bedeutet die Einheit und den Zusammenhang der Menschheit bis hinein in die fernsten Zeiten und Räume. Die Welt außer uns, jenes anscheinend so fremdartige Ding . . . ist uns also gar nichts Fremdes; nichts nur irgendwie Seitenverwandtes. Sondern wir selbst: die geschichtliche Menschheit im Großen sind die Welt als Ganzes. Es gibt kein ‚Äußeres'; und folglich natürlich auch kein ‚Inneres'. Es gibt keinen ‚Geist' und keinen ‚Stoff' — keine ‚Seele' und keinen ‚Körper'. Alles ist vielmehr nur die einzige — aber vielfältig (unendlich) individualisierte lebendige Menschheit." „Es kommt nur darauf an, ob mein eigenes Erlebnis mehr oder weniger mit dem Gesamterlebnis übereinstimmt oder nicht." Wahrheit und Irrtum, Wirklichkeit und Schein unterscheiden sich nur dadurch. Die „Menschheit", deren Erlebnisinhalt die Welt bildet, ist im kosmologischen Sinne zu verstehen. Alles ist vorübergehendes Erlebnis dieser Menschheit, ist „eine bewegte lebendige Menschengeschichte". Die Welt ist vorzugsweise „das uns allen gemeinsame Grunderlebnis". Und wir selbst sind „ein individuell begrenzter Erlebniskomplex". Die vom konkreten Menschen abgelöste Außenwelt ist stets nur ein Abstraktionsprodukt. Belebt und beseelt ist die Außenwelt nicht als etwas Individuelles, sondern nur als gattungsmäßiger Zusammenhang der zugehörigen persönlichen Wesen, die allein individuell beseelt sind, Erlebnisse haben. Der Panpsychismus ist wie die Monadologie abzulehnen, ebenso der Pantheismus. Psychisches und Physisches gibt es nur beziehungsweise und für eine bestimmte Art der Betrachtung.

38. Der Monismus des Gesetzes: A. Arndt.

Einen Monismus des Gesetzes lehrt u. a. A. Arndt. In der Welt gibt es an sich nur ein Gesetz, ein einheitliches Geschehen. Geistige und physische Gesetze sind im Grunde eine Einheit. „Es gibt nur ein Gesetz, in dem sich geistige und physische Gesetze treffen und sich in ihm als ganz identisch miteinander finden." Der eine Weltprozeß ist die „Lebensbewegung". Das Leben lebt überall nach einem einzigen Gesetz. Was der Geist erkennt, ist sein eigenes Leben und seine eigene Gesetzlichkeit, indem er nur die höchste, reinste Kraft der Natur, ihr feinstes Leben ist. „Geist ist nur die Natur, die sich empfindet und sich bewußt wird in ihrem höchsten und klarsten Gefühl. Geist

ist die Blüte der Natur, Materie ihre Wurzel." Der Geist ist die innere und höchste Kraft der Materie, die Gesetze dieser walten auch in ihm. „Bewegung" ist das Gemeinsame von Materie und Geist. Der Geist schließt erst den physischen Substanzen das Leben auf. Alle Kräfte sind in einem System vereinigt, zu einer einheitlichen Gesetzesverfassung verbunden. Das universale Lebensgesetz ist die Liebe; jede Erscheinung ist eine Geburt der Liebe. Alle Gesetze haben eine geistige Bedeutung. „Alles ist Geist, sobald es Natur ist; denn die Natur ist lauter Geist. Ihre einfach scheinenden physischen Gesetze sind doch die reinen, unverfälschten geistigen Gesetze." Das Gesetz des Lebens, das Zeugungsgesetz liegt allem zugrunde. „Die Gesetze der allgemeinen Anziehung, der Identität, des Kreislaufs, der Polarität, des Wechsels, sind nicht etwa gesonderte, für sich selbst bestehende Gesetze . . ., sondern sie sind je nur ein Teilstück des Lebens-Zeugungsgesetzes, Hilfskräfte, das auszuführen, was als Zweck im Lebensgesetz und seiner Bewegung liegt: Zeugung, Erhaltung und Lebenserhöhung." Jedes Gesetz ist von dem Willen beseelt, Leben hervorzurufen. Die einzelnen Gesetze wirken nur in Gemeinschaft; sie bilden wie das All eine große Identität. Jedes einzelne Gesetz ist im andern enthalten. Die Erscheinungen aber sind nur „festes, geformtes Gesetz, sichtbare Idee und flüssiger Geist". Die Liebe als „Sehnsucht nach Selbsterweiterung" ist die Triebfeder von allem; sie und das Gesetz sind identisch, sie ist die Quelle aller Gesetze.

IV. Grundzüge eines idealistischen Monismus.

Nachdem wir bisher die verschiedensten Richtungen des Monismus und deren Vertreter haben Revue passieren lassen, erübrigt uns noch die eigene Stellungnahme zum monistischen Problem. Natürlich kann hier nicht ein vollständiges und in allen Punkten ausführlich begründetes Lehrgebäude errichtet werden; es wird sich im folgenden nur um eine Darlegung der Hauptpunkte handeln.

Was ist zunächst von seiten des Monismus am Dualismus zu bekämpfen? Warum und worin ist dieser unhaltbar?

Ein relativer, empirisch-phänomenaler „Dualismus" ist zunächst durchaus berechtigt. Denn tatsächlich liegt für die unbefangene Erkenntnis zweierlei vor, ein Unterschied von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist, von Psychischem und Physischem, von Bewußtsein und Sein. Es ist weder lauter Körperliches, Materielles gegeben, noch haben wir es einzig und allein mit Seelischem, Geistigem zu tun. Es gibt einerseits physische Vorgänge, Bewegungen, Energien, Naturprozesse, die in physikalisch-chemischen Relationen zueinander stehen und quantitativ-exakt bestimmbar sind. Es gibt Körper, relativ konstante, beharrende Raumdinge mit materiellen Eigenschaften. Die Körper sind ausgedehnt, schwer, undurchdringlich, sie sind bewegt und bewegend, sind der Sitz und Ausgangspunkt energetischer Umsetzungen. Anderseits gibt es etwas Psychisches, ein Erleben: Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern, Denken, Urteilen, Fühlen, Wollen usw., kurz Bewußtseinsvorgänge verschiedener Art. Und diese sind als solche nicht schwer, ausgedehnt, farbig, bewegt u. dgl., sie sind keine Stoffe und haben nicht stoffliche Eigenschaften, sie sind keine Raumdinge und sind nicht räumlich ausgedehnt, auch wenn sie im Raume zu konstatieren sind und auch wenn sie Räumliches zum Inhalt oder Gegenstand haben.

Kurz, es gibt subjektive, psychische Erlebnisse und davon verschiedene Gegenstände des Erlebens; während diese farbig, ausgedehnt usw. sind, kann man die Eigenschaften der Farbe, der Ausdehnung, der Schwere usw. den Erlebnissen als solchen nicht zuschreiben; diese können und müssen ganz anders beschrieben werden: als intensiv, klar usw., kurz in Prädikaten des Bewußtseins. Das Erkennen stellt also zweierlei einander entgegen: die psychischen Vorgänge und die physischen Gegenstände mit ihren Eigenschaften, die Innen- und die Außenwelt. Gegen diese empirische Zweiheit des Gegebenen, Vorgefundenen oder jedenfalls allgemein und notwendig Gesetzten kann kein Monismus etwas Schlagendes vorbringen; die eine Reihe läßt sich nun einmal nicht wegeskamotieren, das Objektive nicht in ein Subjektives, das Subjektive nicht in ein Objektives verwandeln, der Erlebnisinhalt nicht zum Erlebnisvorgang machen und umgekehrt.

Aber schon in dieser „empirischen" Dualität steckt eine Einheit. Diese Dualität darf nicht zu einem schroffen Gegensatz zweier Welten verabsolutiert werden, zwischen denen sich dann keine Brücken mehr errichten lassen. Dazu berechtigt die Erfahrung keineswegs. Vielmehr zeigt es sich der erkenntniskritischen Besinnung auf den Ausgang, die Motive und die Ziele des Erkennens, daß Subjekt und Objekt, Psychisches und Physisches, Erleben und Erlebnishalt in konkreter Wirklichkeit in steter Korrelation gegeben sind, daß es kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt gibt, und daß Psychisches und Physisches von uns erst aus einer ursprünglichen Totalität und Einheit, einer Gesamterfahrung herausgehoben und einander entgegengestellt werden. Diese Zerlegung und Gegenüberstellung ist freilich nicht willkürlicher Art, sie ist uns durch den Charakter des Gegebenen abgenötigt und muß zugleich im Dienste der Erkenntnisziele mit strengster Konsequenz durchgeführt werden. Aber sie bleibt doch eine Zerlegung, deren Produkte nur in der Abstraktion — in der naiven wie in der wissenschaftlich-methodischen, bewußten — Selbständigkeit erlangen, während sie sonst gegenseitig aufeinander hinweisen, einander zur Einheit der Gesamterfahrung ergänzen. Die Unabhängigkeit der Objekte, der Außendinge und deren Relationen von unserem individuellen Wollen, Meinen, Vorstellen, Denken wird damit nicht geleugnet, sie bleibt zu Recht bestehen. Auch wenn ich momentan die Dinge der Außenwelt, das Physische nicht wahrnehme, existieren sie weiter, sie sind nicht mein Produkt, treten ohne, ja gegen

meinen Willen auf und verschwinden ebenso; die qualitativ-quantitativen Bestimmtheiten ihrer Relationen entziehen sich durchaus jeder subjektiven Willkür. Gleichwohl sind die Objekte als solche nicht ohne ein „Subjekt überhaupt" zu denken, sobald man einmal die Abhängigkeit nicht bloß der Sinnesqualitäten, sondern auch der „Anschauungsformen" Raum und Zeit (und damit auch der Bewegung und physischen „Energie") von der Gesetzlichkeit des Bewußtseins und von der psychischen „Organisation" eingesehen hat. Wohl sind die Objekte nicht Produkte des Subjekts, sie sind nicht im Ich, sind von diesem und dessen Erkenntnis- und Willensakten wohl unterschieden; aber sie bestehen auch nicht ohne jedes Subjekt, ohne jedes Bewußtsein, ohne jede Wahrnehmbarkeit, sondern sind stets Objekte für ein mögliches — stillschweigend hinzuzudenkendes — Bewußtsein. Das „Objektsein" setzt ein Subjekt voraus, denen das Wirkliche zum Objekt wird; es gehört schon zur Form der „Erscheinung" der Dinge, von welcher das „An-sich" derselben — welches nicht Objekt, sondern der reale „Grund" eines Objektseins ist — zu unterscheiden ist. Indem das Wirkliche zu einem (wirklichen oder möglichen) Subjekt oder Bewußtsein in Beziehung tritt, wird es aus dem „Für-sich" ein „Für-andere", aus dem Subjektsein zum Objekt. Oder wir können, weitergehend, sagen: Was an sich selbst „Subjekt" (wie wir) ist, das ist für andere, der Erscheinung nach, „Objekt" (bzw. Raumding). Diese Auffassung ist nicht etwa subjektiver Idealismus, sondern „objektiver Phänomenalismus" (Ideal-Realismus). Die Objekte und ihre Eigenschaften sind hiernach „wohlgegründete" Erscheinungen von „transzendenten Faktoren", deren Verhältnisse (gegenseitige Verhaltungsweisen) in den raum-zeitlich-kausalen Relationen zum symbolischen Ausdruck kommen. In der Zeichensprache unserer Sinne und unserer Begriffe erfassen wir — durch eine Art Nachkonstruktion, nicht Abbildung — auf indirekte Weise Verhältnisse einer Wirklichkeit, die wir als Fremde nicht unmittelbar zu erkennen vermögen, weil sie sonst Bestandteil unseres eigenen Ichs sein müßte. „Unmittelbare" Erkenntnis gibt es nur vom eigenen Ich und dessen Erlebnissen als solchen; hier bedarf es keines Zeichensystems, hier wird das Gegebene nicht wie in der äußeren Erfahrung „umgedacht". Während die Naturwissenschaft an Stelle der unmittelbaren qualitativen Erlebnisse quantitative Relationen beharrender Raumelemente setzt, um das konstante, vom subjektiven Erleben Unabhängige in dessen selbsteigener

Gesetzlichkeit exakt berechnen und beherrschen zu können, wendet die Psychologie ihre Aufmerksamkeit den verschiedenen Weisen des Erlebens selbst zu und untersucht die Zusammenhänge der Erlebnisse, der Bewußtseinsvorgänge als solcher, als Aktionen und Reaktionen des Subjekts, also in Beziehung auf das ihnen immanente Subjektmoment. Gegenstand, Standpunkt, Interesse, Ziel der Psychologie sind von jenen der Naturwissenschaft (im Sinne der Körperwissenschaft) ganz verschieden; eine Arbeitsteilung findet statt, die um so reinlicher einzuhalten ist, als die darauf folgende Arbeitsgemeinschaft, die wechselseitige Ergänzung der beiden Standpunkte und Methoden, ersprießlich und notwendig ist.

Aus der empirischen relativen Dualität von Erscheinungen, die ursprünglich zusammengehören, macht der metaphysische und anthropologische Dualismus zwei Welten, zwei grundverschiedene Substanzen oder wenigstens zwei real verschiedene Reihen von Vorgängen. Dazu ist man aber nicht berechtigt; auch liegt keinerlei Notwendigkeit vor, es zu tun. Nirgends und niemals zeigt uns die Erfahrung zwei solche selbständige, voneinander gesondert existierende Seinsweisen. Ein „reiner" Geist, ein Psychisches ohne alle physische Grundlage, eine immaterielle Seele, die vom Physischen trennbar ist und ihn überdauert, ist nichts als ein Phantasiegebilde oder ein Produkt der erfahrungsfremden, erfahrungswidrigen Spekulation. Die Erfahrung zeigt uns nichts von jener immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Seelensubstanz, welche mit dem Leibe in Wechselwirkung stehen soll. Diese Seelensubstanz ist nichts als die Verdoppelung der leiblichen Persönlichkeit. Ethnologie und Völkerpsychologie zeigen, wie der Glaube an ein Seelending, das im Organismus wohnt, ihn belebt und nach dem Tode verläßt, um schatten- und gespensterhaft weiter zu existieren, entstanden ist; die Seelensubstanz der Philosophen kann, trotz aller Sublimierung, ihren Ursprung aus dem primitiven Seelenglauben nicht verleugnen. Abgesehen von der Schwierigkeit, sich solch eine Substanz zu denken, ist nicht einzusehen, wie ein solches immaterielles und einfaches, aller Ausdehnung und Bewegung als Eigenschaften entbehrendes Wesen es anfangen soll, auf den so ganz verschiedenen Leib zu „wirken", ihn — ohne bewegende Masse, Kraft und Energie — zu bewegen, und ebenso wie es möglich ist, daß der Körper durch seine Bewegung ein durchaus unbewegbares, unausgedehntes Wesen beeinflußt. Gewiß müssen Ursache und Wirkung nicht völlig

gleichartig sein; es können auch verschiedene Dinge miteinander in Wechselwirkung stehen. Aber zur Möglichkeit einer solchen gehört doch etwas hinreichend Gemeinsames zwischen den im Kausalnexus stehenden Dingen. Ursache und Wirkung müssen *Glieder einer Reihe* bilden, in der von einem Punkte zum andern ein stetiger Übergang, wenigstens dem Prinzip nach, sich herstellen lassen muß, soll die Wirkung aus der Ursache begriffen werden können. In der Tat ist es die Tendenz der Naturforschung, einen *gemeinsamen Nenner* zu den verschiedenen Arten der Energien zu finden, sie auf etwas Gemeinsames zurückzuführen, sei dieses nun, wie in der mechanistischen Naturbetrachtung, die Bewegung, sei es ein räumliches, energetisches Geschehen schlechthin. Eine *Kluft* zwischen Ursache und Wirkung bleibt aber bestehen, sobald man Seelisches und Materielles als zwei real verschiedene, in Wechselwirkung stehende Dinge oder Vorgänge auffaßt. Ferner ist die Selbständigkeit der immateriellen Seelensubstanz mit der unverkennbaren Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von organischen, physiologischen nur äußerst schwer zu vereinbaren. Es besteht ein solcher „Parallelismus", eine solche Koordination psychischer und physischer Prozesse, ein solches Zusammengehen von Wachstum, Entfaltung, Differenzierung, Hemmung usw. in beiden Gebieten, daß man schon dadurch auf eine Einheit derselben, auf eine *monistische* Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib gestoßen wird. Es ist endlich auch auf natürliche Weise — *theologische* Erklärungen sind in der Einzelwissenschaft nicht zulässig — nicht begreiflich zu machen, woher die Seele kommt, wie sie sich mit dem Organismus bei dessen Geburt verbindet und wie sie den zu ihr passenden Leib findet.

Der Dualist begeht den Fehler, die eine, unmittelbare Auffassung des Seins, die psychologische, von dem einheitlichen Untergrunde, auf dem sie erwächst, gänzlich abzulösen. Das so durchschnittene Band, welches das Seelische mit dem Leiblichen, Geist und Natur verknüpft, läßt sich nun nicht mehr herstellen; der Weg zum Physischen ist versperrt, und von diesem führt ebensowenig ein Weg zum Psychischen. Anstatt der so ersprießlichen konsequenten Festhaltung der beiden Gesichtspunkte der Betrachtung und Erforschung des Wirklichen in dessen Gesamtheit: einmal als System von Körpern und mechanisch-energetischen Prozessen, das andere Mal als Zusammenhang von Subjekten und deren Erlebnissen, so aber, daß beide Betrachtungsweisen sich auf eine,

eben und dieselbe Wirklichkeit bezieht — vermengt der Dualismus die verabsolutierten, aus ihrem Zusammenhange herausgerissenen Daseinsweisen insofern, als er die eine in die andere hinübergreifen, hinüberwirken läßt, als er in die als physisch aufgefaßte Reihe des Gesamtgeschehens psychische Glieder, in die als psychisch betrachtete Reihe ebendesselben Gesamtgeschehens physische Glieder einschiebt. Diese Erhebung des bloß methodischen zum metaphysischen Dualismus ist es, was der Monismus energisch zu bekämpfen hat. Nur gegen die endgültige Zerspaltung der Wirklichkeit in zwei Welten wehrt sich der „Einheitstrieb". Dieser will und soll keineswegs alle Unterschiede des Seins und Geschehens verwischen, nicht alles in einem „Urbrei" untergehen lassen; aber er will und muß die Mannigfaltigkeit der Geschehnisse auf eine einheitliche Grundlage stellen, welche den Übergang eines Geschehens in ein anderes begreiflich oder mindestens nicht hoffnungslos unbegreiflich macht.

Was der Dualismus als Gegensätzlichkeit und doch Wechselwirkung von Psychischem und Physischem, Seele und Leib, Geist und Körper bestimmt, ist vielfach nur eine Zweiheit innerhalb des Psychischen im weitesten Sinne selbst. Das „Physische", „Leibliche", um das es sich hier handelt, besteht nämlich aus dem „sinnlichen" Teil der Psyche im Unterschiede vom „geistigen", d. h. von den höheren Bewußtseinsvorgängen (Denken, Wollen usw.), und ferner aus dem relativ unbewußten, unterbewußten Teil der Psyche im Gegensatz zum klareren Bewußtsein, zum Gewußten, „Apperzipierten", für sich Erfaßten, nicht bloß als ununterschiedenes Element und Moment des Erlebens Hingenommenen. Auf das Psychische wirkt der Leib nicht als Komplex von Atomen oder Energien, sondern seinem „Innensein" nach, als Psychisches niederster Ordnung, bzw. als „mechanisierte" Psyche. Und umgekehrt wirkt das Seelische nur in seiner „Außenseite", als Gehirn- und Nervenprozeß auf den Leib als Körper. Was von „innen" gesehen, in der „unmittelbaren" Betrachtung, eine Willenshandlung mit Intention, Gefühlen, Bewegungsvorstellung, Muskelempfindung u. dgl. ist, erscheint von „außen", sinnlich wahrgenommen, physikalisch betrachtet, als stetiger Zusammenhang von Bewegungen, als Wirkung des Großhirns auf die Bewegungswerkzeuge. Sowohl die physische als die psychische Reihe ist geschlossen, und nur bequemlichkeitshalber oder aus zeitweise mangelhafter Erkenntnis darf man die Ausdrucksweise vertauschen. Das Psychische ist nicht die „Ursache"

des physischen (physiologischen) Prozesses, sondern es hat stets nur psychische Wirkungen, wie das Physische stets nur physische Ursachen hat. Gleichwohl gehen die Handlungen nicht seelenlos vor sich; sie würden ohne das Psychische (den Willensakt usw.) nicht stattfinden, sind insofern durch dasselbe bedingt. Die ganze physische Reihe ist eben nur der Ausdruck, die Objektivation, die „mittelbare" Betrachtungsweise der in ihr sich „äußernden", zur Erscheinung gelangenden psychischen Reihe; das Physische hat so im Psychischen seinen „Grund", sein „An-sich". Die Wirkungen der organisierten Psyche auf sich selbst, auf ihre „Provinzen", Elemente, Momente spiegeln sich in den Wechselwirkungen innerhalb des physischen Organismus, insbesondere zwischen Gehirn und Körper. Da das höhere, intensivere und kompliziertere Geistesleben nur auf der Basis eines niederen, teilweise „mechanisierten", d. h. durch Übung stabil und relativ unbewußt gewordenen, in Form von „Dispositionen" bereitliegenden psychischen Seins erwächst und funktioniert, so erscheint es natürlich „von außen" an einen höheren, differenzierteren Organismus, bzw. an ein zentralisiertes Nervensystem, an ein Großhirn gebunden — nicht weil es bloß das Produkt eines solchen ist, wie der Materialismus meint, sondern weil es das Innensein desselben bildet, weil ebendasselbe Wirkliche, das als komplizierter Organismus erscheint, eine höhere seelische Organisation besitzt, eines gesteigerten Bewußtseinslebens fähig ist. Statt Seele und Leib einander dualistisch entgegenzusetzen, ist der Leib selbst als die erscheinende, verkörperte, teilweise „mechanisierte" Seele, diese als die aktiv-reaktive „Form" oder „Entelechie", als das „Für-sich-Sein" des Organismus, als das Prinzip der Selbstorganisation in Anpassung an die Reize der Umwelt aufzufassen. Und nicht eine einfache Substanz hinter dem Bewußtsein ist die Seele. Sie ist nichts Einfaches, aber freilich auch keine bloße Summe, kein Aggregat selbständig existierender Elemente (Empfindungen). Alles Erleben setzt ein primäres Einheitsmoment, ein Subjekt, wenn auch anfangs noch ohne Selbstbewußtsein, voraus, und ebenso gibt es kein Subjekt allein, ohne Erlebnisse. Subjekt und Erlebnisse gehören untrennbar zusammen, sind einander immanent. Nur wenn wir Teile analytisch aus dem einheitlichen Zusammenhang des Erlebens herausheben, finden wir uns als Mannigfaltigkeit, die sich anderseits auch als primäre Einheit zu erfassen vermag. Einheit und Vielheit gehören im Bewußtsein zusammen; das Subjekt ist eine in der Mannig-

faltigkeit seiner Erlebnisse sich als Einheitliches, Identisches, relativ Beharrendes, Aktives und Reaktives setzende und erhaltende „Form" des Bewußtseins. Mit diesem Subjekt, mit dieser gegliederten Einheit ist die Seele identisch; ihr entspricht, als ihre objektive, sinnliche Erscheinung, ihre Außenseite, der physische Organismus, insbesondere als zentralisiertes Nervensystem, der den Gesamtorganismus vertritt, funktionell verknüpft. Die Seele als immaterielles, von einem bestimmten „Seelensitz" aus die Bewegungen des Leibes dirigierendes Wesen ist eine Fiktion; als einheitlicher Bewußtseinszusammenhang, als Organisation psychischer Vorgänge, Erlebnisse, als unmittelbar sich selbst erfassendes Innensein des lebendigen Organismus ist sie durchaus real, hat sie höchste Wirklichkeit. Denn das Bewußtsein, das Erleben, das Psychische ist das Gewisseste, Sicherste, was es nur geben kann. Mag selbst auch alles Objektive als solches nur Inhalt meines Bewußtseins sein, sollte es auch keine Dinge außer mir geben — das Bewußtsein selbst, das Vorstellen und Denken und die Einheit des Denkens und Wollens, das Subjekt, das Ich kann nicht wieder bezweifelt werden. „Cogito ergo sum" (Ich denke, also bin ich) — die Existenz des Bewußtseins ist der unerschütterliche Felsen, an dem aller Skeptizismus schließlich zerschellen muß.

Das Bewußtsein kann nicht bloße „Erscheinung" sein. Die Dinge sind Erscheinungen, heißt: sie sind das, als was sie sich darstellen, nicht an sich, nicht unabhängig vom Bewußtsein, sondern nur in Beziehung zu ihm, in Abhängigkeit von ihm. Um „Erscheinung" zu sein, setzen sie ein Erleben, ein Bewußtsein, also das Geistige, Psychische überhaupt voraus. Was aber Voraussetzung aller Phänomenalität, Bedingung alles Erscheinens ist, was einen Gegenstand erst zur Erscheinung macht, das kann nicht wieder bloße Erscheinung sein, sondern ist — zum mindesten im Gegensatz zu den dinglichen Erscheinungen — ein „An-sich" im Sinne der unmittelbaren Wirklichkeit, des Für-sich-Seins, mag es auch eventuell als zeitlicher, endlicher Bestandteil des Wirklichen nicht das „Ding an sich", d. h. das überzeitliche, unendliche Absolute — das aber ebenfalls als geistig gedacht werden kann — bedeuten, in diesem Sinne also eine „Selbsterscheinung" des „Ding an sich" (das eigentlich kein „Ding" mehr ist) sein. Geistigkeit, Bewußtheit als solche ist etwas „Noumenales", nichts bloß „Phänomenales". Und wie wir selbst uns durch inneres Erleben als das „An-sich" unseres Organismus erfassen, so ist es meta-

physisch zulässig, ja durch mancherlei Erwägungen geboten, den übrigen Organismen, ja allen Körpern überhaupt, direkt oder indirekt, primär oder sekundär, im ganzen oder partiell ein dem unsrigen analoges „An-sich" zuzuerkennen, sie uns in gewissem Maße als gleichwertig zu behandeln, sie als „Gegen-Ichs" (oder als Momente eines solchen) zu setzen und anzuerkennen. „Die Welt als Objekt und Subjekt" — so ließe sich ein System des „idealistischen" Monismus betiteln.

Auch das Physische ist „empirisch real", es gehört zu aller nur denkbaren sinnlichen, äußeren Erfahrung. Da es aber als Physisches, als sinnlich vermittelte Erscheinung eines „An-sich" stets auf ein erkennendes Bewußtsein bezogen ist, nur für ein solches mit seinen Qualitäten existieren kann, ist seine Wirklichkeit eine mittelbare. Und da diese Wirklichkeit das Bewußtsein, das Geistige schon logisch voraussetzt, ist dieses nimmermehr aus dem Physischen abzuleiten. Das Psychische kann — dies ist einer Form des Materialismus entgegenzuhalten — nicht bloße Erscheinung des Materiellen sein. Denn damit die Materie sich anders erscheinen kann, als sie in Wahrheit ist, müßte sie das, was man aus ihr ableiten will, schon ursprünglich besitzen, weil eben „Sich-erscheinen" schon einen psychischen Akt, ein Erleben, ein Bewußtsein voraussetzt. Eine sich erscheinende Materie aber ist kein bloßer Stoff, keine bloße Kraft oder Energie mehr, sondern ein Wesen mit psychischen Eigenschaften. Der Materialismus wird hier zum Hylozoismus, und dieser erklärt die Tatsache des Seelischen nicht, sondern muß sie — mit Recht — als gegeben und ursprünglich anerkennen. Das Psychische läßt sich nun einmal nicht als „Epiphänomen" des Physischen betrachten. Woher soll dieses kommen, und wie ist dessen funktionale Zuordnung zu jenem zu erklären? Welchen Zweck hat es, da es ja „inkausal", ohne eigene Wirksamkeit — die hier nur den Gehirnprozessen zukommt — sein soll? Aus dem Physischen kann es nicht entstanden sein; denn es ist nicht einzusehen, wie Bewegung oder räumliche Energie sich in unräumliches Erleben, Empfinden, Denken, Wollen verwandeln kann. Ein Stoff kann wieder nur einen Stoff produzieren, eine mechanische Kraft einen Körper bewegen, eine andere Kraft binden oder sich mit ihr vereinigen, eine Energie sich in eine andere Form von Energie nach dem Äquivalenzverhältnis umsetzen. Geschieht das, so bleibt — gemäß dem „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" und dem Satze von der „Erhaltung der Energie" — kein Platz mehr für das Entstehen von „Nebenwirkungen"

unräumlicher Art. Da — wie es Erfahrung und logisch-methodologische Forderung verlangen — Energien weder neu entstehen noch vergehen, da jeder physische Prozeß auf Kosten eines andern sich vollzieht, so muß die Reihe des Physischen als geschlossen betrachtet werden. Eine Produktion psychischer Vorgänge würde einen Energieverlust (etwa im Großhirn) bedeuten, für den es kein physisches Äquivalent gebe, genau so wie die Wirkung des Seelischen auf das Physische die Energie desselben ohne ein solches Äquivalent vermehren würde. Die Rede von dem Psychischen als bloßer „Nebenwirkung" ohne energetischen Verlust und Gewinn ist nur dann sinnvoll, wenn man in ihr nichts als den Ausdruck dafür sieht, daß für den *Standpunkt* der Physiologie (und Physik) das Psychische, von dem hier ja völlig abstrahiert wird, eine *dynamisch-energetische Null* bedeutet. Materialismus und Dualismus, welche beide ein Wirken zwischen Physischem und Psychischem annehmen, münden so nolens volens in die Lehre des „psychophysischen Parallelismus", nach welcher das Physische nicht eine Wirkung (kausale Funktion), sondern die andere Seite, das Außensein desselben Vorgangs ist, der als psychisch auftritt. — Die „Parallelität" bedeutet, daß zwar Psychisches und Physisches wechselseitig voneinander *abhängig* sind — im Sinne des logisch-mathematischen Funktionsverhältnisses — nicht aber in Wechselwirkung miteinander stehen. Diese Abhängigkeit aber wird durch die Beziehung beider Daseins- oder Betrachtungsweisen des Geschehens auf das ihnen zugrunde liegende „Identische" erklärt. Wie in zwei Sprachen ein und derselbe Sinn zum Ausdruck kommt, so entspricht jedem Moment des an sich *einheitlichen* Geschehens eine „Äußerung" und eine „Innerung" (H. *Schmidt*). Und da die Betrachtungsweise des Geschehens als Bewußtseinsvorgang mit dazu gehörigem Inhalt oder Gegenstand vor der physikalisch-abstrakten, einzig und allein den objektiven Bewußtseinsinhalt in Form quantitativer Relationen fixierenden, den Vorzug der Unmittelbarkeit und logischen Priorität hat, so werden wir, weit entfernt im Psychischen eine Erscheinung oder Wirkung des Physischen zu sehen, vielmehr das Physische als „Erscheinung", als objektiven Ausdruck des Psychischen betrachten. Während die Dinge ihre physischen Eigenschaften zwar objektiv, aber nur und erst in Beziehung auf die Sinneswahrnehmung und die diese verarbeitende, mittelbare Erkenntnis eines Subjektes haben, sind sie auch und schon ohne diesen Bezug, für sich selbst, in ihrem Eigensein, ihrer „Innerlichkeit", ihrem „An-sich" nach, psychisch, d. h. Subjekte

von „Erlebnissen" irgendwelcher Art und sei es auch nur eines dumpfesten und flüchtigsten „Momentanbewußtseins". Weder ist das Wirkliche ein immaterielles Wesen mit unbegreiflichen physischen Wirkungen, noch ist es eine ungeistige Materie mit ebenso unbegreiflichen psychischen Wirkungen oder Manifestationen, sondern eben dasselbe Wesen, welches in einer Beziehung — in bezug auf sich selbst — psychische Eigenschaften aufweist, Bewußtseinssubjekt, „Geist" ist, ist in anderer Beziehung physisch, Materie, Körper. Die Dinge sind nicht an sich materiell; die Körperlichkeit kommt ihnen erst dadurch zu, daß sie in die Raumform eingehen, und diese setzt ein wahrnehmendes Bewußtsein voraus, mag ihr auch im „An-sich" der Dinge etwas, irgendeine „Ordnung" entsprechen. Das Psychische entsteht und entstand nicht aus dem Physischen, weil gar nicht zwei real verschiedene Wesen oder Geschehnisse existieren, deren eines das andere aus sich hervorgehen lassen könnte. Bewegungen oder physischen Energien sind als Inhalt oder Gegenstand psychischer Akte in keiner Weise mit diesen selbst zu identifizieren. Mögen Bewegungen noch so „kompliziert" werden, die „Energie" noch so hochwertig, stets bleiben sie Bewegungen und Energien, räumliche Vorgänge mit räumlichen Ursachen und Wirkungen, stets bleiben sie Inhalt des Bewußtseins, die nicht zu Bewußtseinsvorgängen werden können. Ein „Umschlagen" der Bewegung in Empfindung ist nicht nur unmöglich, sondern ganz sinnlos; denn das räumlich Bewegte ist als solches eine Abstraktion aus einem Zusammenhange von Qualitäten, die schon Empfindungsinhalte sind, und die Raumform selbst ist zunächst Anordnung von Empfindungsinhalten. Aber auch wenn man dem Raum eine vom Bewußtsein absolut unabhängige Realität zuschreibt, ist die Umsetzung rein mechanisch-energetischer in psychische Prozesse ganz unbegreiflich. Wer einmal das Wesen des Psychischen, des Erlebens, des Bewußtseins, der Subjektivität erfaßt hat, der wird keine Mühe mehr haben, einzusehen, daß das Objektive, Erlebte, Gegenständliche als solches nicht in sein eigenes Korrelat umschlagen kann. Es fehlt dazu ganz einfach das Äquivalent; es ist nichts im Objektiven und Physischen da, auf dessen Rechnung das Subjektive und Psychische gesetzt werden könnte, die Heterogenität der Daseinsweise ist dazu zu groß, ganz abgesehen davon, daß jedes physische Geschehen seinem Wirken nach sowohl nach rückwärts als nach vorwärts durch den Inbegriff physikalischer Gesetzlichkeiten eindeutig bestimmt ist.

Wir ersehen also aus allem die Notwendigkeit, Psychisches und Physisches als zwei gleich ursprüngliche Daseinsweisen des Wirklichen anzusehen. Eine „Entwicklung" des Psychischen aus Physischem ist ebensowenig denkbar als eine Entwicklung des Physischen aus Psychischem. Will man nicht einer Schöpfung aus nichts das Wort reden, so muß man annehmen, daß Psychisches und Physisches in der Welt sich gleichzeitig, parallel miteinander entfalten, aus Keimen, welche schon psychophysisch sind. Alles Geschehen — zunächst im lebenden Organismus, der allein eine einheitliche, zentralisierte Psyche hat, dann auch in allem Sein überhaupt, wenn auch undifferenziert, atomisiert, mechanisiert — ist Hervorgang psychophysischer Prozesse aus anderen psychophysischen, wobei wir je eine physische „Außenseite" aus einer andern und je eine psychische „Innenseite" aus einer andern kausal ableiten müssen, ohne daß dadurch die „Abhängigkeit" beider Seiten voneinander, ihre funktionale Zusammengehörigkeit außer acht bleiben darf. So z. B. ist ein Schmerz, exakt gesprochen, nicht eine wahre „Wirkung" eines Nervenprozesses, wenngleich er von einem solchen abhängig ist, nur dann auftritt, wenn ein solcher zu konstatieren ist, und dies deshalb, weil eben derjenige Vorgang im Organismus, der sich als Nervenprozeß darstellt, zugleich als Schmerzempfindung auftritt; der Schmerz ist die subjektive, der Nervenprozeß die objektive Seite eines und desselben Geschehens, einer Modifikation in den Verhältnissen des Organismus, einer Störung desselben, die nebst ihren Reaktionen in zweierlei Weise erfaßt werden kann. Nehmen wir das Anorganische als Beispiel, so werden wir sagen: jeder mechanisch-energetische Vorgang hat einen solchen zur „phänomenalen" Ursache und Wirkung, kein psychisches Agens schiebt sich in die Reihe ein; metaphysisch aber erfolgen diese mechanisch-energetischen Umsetzungen nur, weil sie der objektive Ausdruck subjektiv-innerlicher „Regungen" einfachsten Grades sind, eines „Verspürens" von „Reizen", welches die Dinge zu Reaktionen gegen Gleichgewichtsstörungen nötigt, die objektiv als Bewegungen usw. erscheinen. Irgendein Selbstbewußtsein, irgendwelche Willkür ist hier ausgeschlossen. Das anorganische Geschehen ist deshalb so eindeutig-kausal, so mechanisch-blind, weil es auch an sich, also psychisch automatisiert ist, weil das Bewußtsein, das in den Organismen sich immer mehr differenziert und zentralisiert hat, im Anorganischen sowohl auf ein Minimum hinuntergedrückt als auch ganz stabilisiert, in feste

Richtungen des Strebens und Widerstrebens gebracht worden ist. Aller Mechanismus ist ein Niederschlag der Aktivität, bzw. die Resultante aus dem Gegenwirken, aus dem sich gegenseitig Binden von Aktionszentren, also etwas Sekundäres. „Im Anfang war die Tat." Anorganisches und Organisches dürften beide aus einem „Protorganischen" hervorgegangen sein, welches nach der einen Richtung hin gleichsam erstarrte, nach der andern eine immer höhere Labilität und Anpassungsfähigkeit erlangte.

Wie im Anorganischen jede Bewegung „Wirkung" einer andern und zugleich „Ausdruck" eines psychischen Geschehens ist, so verhält es sich auch im Organischen. Ein „Vitalismus", welcher unbekannte Lebenskräfte einführt, erklärt nichts, sondern wirkt nur, indem er dem Forschen nach den letzten und feinsten physikalisch-chemischen Ursachen von Lebensprozessen ausweicht, um an deren Stelle geheimnisvolle Agentien zu setzen, bahnsperrend. Anderseits gebührt dem biologischen „Mechanismus", der — wie der „Materialismus" — als methodisch-heuristisches Prinzip konsequent festzuhalten ist, nicht das letzte Wort. Sondern es muß in der Biologie, noch mehr in der Naturphilosophie, der biomechanische (und biochemische) durch den biopsychischen Standpunkt der Betrachtung und Deutung ergänzt — nirgends und niemals aber ersetzt — werden. Es haben nicht, wie das der Vitalismus oft versucht, psychische Ursachen an die Stelle von physikalisch-chemischen gesetzt zu werden, das widerspricht bewährten methodischen Prinzipien und wird leicht zu einem Asylum ignorantiae. Aber es darf und soll dennoch ein „Psychismus", eine „Psycho-Biologie" (oder „Bio-Psychologie") zu Recht bestehen. Wir wollen das Leben nicht nur in dessen Äußerungen möglichst exakt beschreiben und erklären, wir wollen es auch seiner Innerlichkeit nach verstehen, wollen die Bedeutungen der Handlungen, den Sinn der Aktionen und Reaktionen des Organismus erfassen, und das ist zuletzt nur so möglich, daß wir zu erforschen suchen, welche Bedürfnisse und Triebe die subjektive Seite der Lebensprozesse bilden, die uns objektiv als Bewegungen erscheinen und die konsequent bis in das Feinste und Komplizierteste als bestimmt gerichtete Energien physikalisch-chemischer Art zu denken sind.

Die biologischen Prozesse sind zuletzt also nicht rein mechanische, sondern psychomechanische Vorgänge. Damit sind sie auch teleomechanisch zu interpretieren. Nicht als ob hier neben den „bewirkenden" noch spezifische Zweck-Ursachen zur Geltung kämen, nicht als ob irgend-

wo an Stelle der Kausalität eine Finalität träte, die uns das Forschen nach den Ursachen von Lebensprozessen ersparen könnte. Die Teleologie im transzendenten und dualistischen Sinne muß uns als etwas Überwundenes gelten; nie darf die Frage nach dem „Wie" und „Woher" eines Geschehens durch die nach dem „Wozu" verdrängt werden. Die teleologische Betrachtungsweise muß vielmehr zweierlei Funktionen erfüllen. Erstens eine regulativ-heuristische, d. h. die eigentliche Kausalerklärung vorbereitende, der Auffindung von Ursachen mittelbar dienende, indem wir von den als Zwecken, Zielpunkten gedachten Wirkungen von Organen her den kausalen Mechanismus zu finden und zu verstehen suchen. Zweitens hat der Zweckbegriff in der Biologie auch noch — wie in der Psychologie und in den Geisteswissenschaften — eine „konstitutive", ein direktes Verständnis des Geschehens ermöglichende Funktion. Und zwar nur in einer „immanenten", „subjektiven", in einer „Auto-Teleologie", für welche die Ziele und Zwecke von Handlungen nicht von außen gesetzt sind, sondern aus den Bedürfnissen, Trieben, Strebungen, Tendenzen der handelnden Wesen selbst hergeleitet werden. Ziele und Zwecke sind nichts geheimnisvoll über den Kausalreihen Schwebendes, sondern *Inhalte, Zielpunkte von Strebungen*, die nur als solche, als Momente eines psychischen Geschehens, wirken. Eben dieselbe Reihe, welche als Kausalnexus, als Zusammenhang von Ursache und Wirkung aufgefaßt wird, läßt sich als finaler Zusammenhang, als Verhältnis von Mittel und Zweck beurteilen. Was nämlich der einen Betrachtungsweise nach Wirkung ist, das ist zugleich im psychischen Erleben des Handelnden selbst der Zielpunkt, auf den das Handeln eingestellt war, es kommt in der Wirkung — oft nur annäherungsweise, partiell — der Strebens- oder Willensinhalt zum Ausdruck; die im Bewußtsein vorweggenommene Wirkung ist der Zweck, von dem allerdings der tatsächlich erreichte Effekt oft sehr abweicht; denn nicht alle Zielstrebigkeit ist erfolgreich. Erst aus einer Akkumulation vieler Zielstrebigkeiten und Versuchen im Dienste dieser, wobei die Erfahrung erst die Tauglichkeit der Mittel aufzeigt, hat oft die subjektive Finalität eine objektive Zweckmäßigkeit zur Folge, die also keineswegs schon ursprünglich vorausgewußt und, als Endeffekt, vorausgewollt war. Da, gemäß der „Heterogonie der Zwecke", aus anfangs ungewollten Neben- und Folgewirkungen Zwecke erstehen, so ist es zu verstehen, wie aus einem anfänglichen Minimum an Zielstrebigkeit — etwa dem Streben nach Abwehr schäd-

licher, unangenehmer und nach Festhaltung förderlicher, angenehmer Zustände — allmählich, in steter Reaktion auf die Reize der Umwelt, die Zweckmäßigkeit der Organismen und ihrer Organe und Funktionen entstanden ist, wobei auch neben der „direkten" und „aktiven" Anpassung die Wirkung der Selektion, der Ausmerzung des relativ Untauglichen, nicht außer acht gelassen werden darf. Von Anfang bis zum Ende ist das Handeln der Lebewesen, primär, ein teleologisch bestimmtes, wobei die Resultate wiederholter Übung „mechanisierte", gleichsam fest gewordene, geronnene Finalität bedeuten. Der „Mechanismus" des Lebens ist teils die Objektivation, teils ein Niederschlag der Zielstrebigkeit des Organismus, die Außenseite, die andere Betrachtungsweise derselben. Und dem analog ist das Verhältnis von Kausalität und Finalität überhaupt, in allem Sein, aufzufassen. Auch die Weltmechanik ist Teleomechanik: aus elementarsten Akten der Selbsterhaltung gegenüber Störungen, also aus zielstrebigen Reaktionen, welche durch ihre Automatisierung völlig eindeutig, genau gerichtet, „stabil" geworden sind, ist alles physische, physikalisch-chemische Geschehen letzten Grades zu verstehen, zu deuten — eben dasselbe Geschehen, welches seine exakte Erklärung einzelwissenschaftlich, innerhalb der Physik und Chemie, nur wieder in physischen Vorgängen und deren Gesetzen findet. Denn niemals darf die metaphysische Weltdeutung die wissenschaftliche Naturerklärung verdrängen, ersetzen, trüben; in diesem Sinne ist in der Tat, mit Kant zu reden, der Hylozoismus der „Tod aller Naturphilosophie". Wenn auch alles An sich oder Für sich Streben, Wille ist, wenn wir auch glauben, daß dem metaphysischen Voluntarismus das letzte Wort gebührt, daß im Streben das innerste Triebwerk alles Geschehens, das Innensein aller wahren „Kraft", die Quelle aller „Energie" liegt, so dürfen wir doch als kritische Monisten nicht zu jener vorwissenschaftlichen Stufe zurückkehren, wo man, statt die Kette der objektiven Erscheinungen methodisch-konsequent zu knüpfen, sogleich zu einem psychischen Prinzip seine Zuflucht nahm. Vor aller Weltdeutung, vor allem Verständnis des Seins am Leitfaden der die äußere ergänzenden, vervollständigenden, interpretierenden inneren, unmittelbaren Erfahrung, muß für jeden wissenschaftlich Denkenden die möglichst exakte, vollständige „Beschreibung" des objektiv-phänomenalen Zusammenhanges des Geschehens kommen, schon deshalb, um möglichst eindeutige Kriterien für die „Introjektion" des Psychischen in die

Dinge behufs Vermeidung jedes Anthropomorphismus zu erhalten. Erst reinliche Scheidung der Standpunkte der Betrachtung, dann erst die Synthese der Spekulation, dies ist das Signum aller wahrhaft „wissenschaftlichen", kritischen Philosophie. Nie darf die Metaphysik, die an ihrem Platze berechtigt ist, dem Positivismus der Wissenschaft Abbruch tun. Und vor allem ist methodische Konsequenz aufs strengste zu fordern, soll nicht eine Seite der Erfahrung zu kurz kommen. Andererseits darf aber auch nicht die physikalische Auffassung und Verarbeitung der Erfahrung dogmatisch zum endgültigen, ausschließlichen Weltbilde erhoben werden. Aller Mechanismus und „Materialismus", d. h. die konsequente, universale „Reduktion" der objektiven Erfahrungsinhalte auf quantitative Relationen, auf rein mechanische, dynamische oder energetische Prozesse, ist eine zwar berechtigte, notwendige, theoretisch zweckmäßige Wirklichkeitsauffassung, aber diese gibt uns nicht die volle, ungebrochene, lebendige Wirklichkeit, nicht das unmittelbare Sein, das Für-sich-Sein der Dinge, der Relationszentren. Die genaueste Erkenntnis der quantitativen Relationen der Dinge, des Spieles der Bewegungskräfte, der Verbindung der Moleküle, Atome, Elektronen usw. enthält für sich allein noch gar nichts von der inneren Regsamkeit, dem unmittelbaren, psychischen Geschehen, dem Streben der Dinge. Keine Erkenntnis des Objekt-Seins der Dinge kann uns einen Einblick in die Subjektivität derselben bieten. Wohl können wir, wenn uns erst einmal die Koordination psychischer mit physischen Zuständen und Vorgängen empirisch bekannt ist, die einen als Symptome für die Anwesenheit der anderen verwerten, aber die physischen Vorgänge, die Bewegungen und Energien für sich allein sind stumm, sie reden keine Sprache, weil uns der Schlüssel zum Verständnis einer solchen nur durch die immer wachsende Kenntnis und Erkenntnis des psychischen Geschehens, des Innenseins der Dinge gegeben wird. Es ist ein Ideal, die gesamte Wirklichkeit als System von Bewegungen und Energien, als einen unendlichen Mechanismus, in dem jedes Element eindeutig bestimmt ist und in dem ein unverbrüchlicher, gesetzlicher Kausalnexus besteht, zu denken, um sie theoretisch und praktisch zu meistern, zu beherrschen; aber dieses Ideal bleibt gewissermaßen „blind" ohne die Möglichkeit, dieselbe Wirklichkeit ihrem Sinne, ihrer lebendigen, vom Leben zum Leben sprechenden Bedeutung nach zu verstehen, und das geschieht eben, wenn wir sie als organischen Zusammenhang eines dem unsrigen

analogen, freilich nur zum Teile selbständig bewußten und selbstbewußten, innerlich-zielstrebig sich entfaltenden seelischen Lebens erfassen und deuten. „Natur" und „Geist" zeigen sich uns somit nicht als absolute Gegensätze, sondern sie sind, im weitesten Sinne, nur die beiden Seiten oder Betrachtungsweisen einer einheitlichen Wirklichkeit; im engeren Sinne aber ist Natur die niedere Stufe des Seins, das auf einer höheren, aktiveren und bewußteren „Geist" (im Unterschiede vom psychischen Innensein überhaupt), und in der Gesamtheit von dessen Gebilden Kultur ist. Natur als Objektivation des Geistes und Natur als Vorstufe des Geistes sind also wohl zu unterscheiden. Der Geist im engeren Sinne steht über der Natur, während er im weiteren Sinne in der Natur selbst und deren Entwicklung zum Ausdruck, zur Erscheinung gelangt. Die Natur als Körperwelt ist die äußere Hülle, der Leib des Geistes. —

Nach allem, was wir bisher ausführten, stellt sich der idealistische Monismus oder die ideal-realistische Identitätstheorie, wie folgt dar.

Solange man bloß bei der Auffassung des Psychischen und Physischen als zweier gleich realer und selbständiger „Attribute" eines einzigen Wesens verbleibt, welches in beiden Daseinsweisen erfaßt wird, ist man den Gegnern der Identitätslehre noch nicht genügend gewachsen. Denn man bleibt damit auf halbem Wege stehen. Wohl vermeidet man die Fehler des Dualismus und der Theorie der psychophysischen Wechselwirkung, die bedenkliche Hypothese eines vom Leibe trennbaren einfachen Seelenwesens unbekannter Provenienz; aber man zeigt nicht in hinreichend klarer Weise, wie die Zweiheit der Attribute der Substanz innerlich überwunden wird und was die durchgängige Korrespondenz beider Seinsweisen wahrhaft notwendig macht. Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus, nach der das Geistige und das Körperliche zwei Reihen bilden, welche einander nicht kausal beeinflussen und doch miteinander genau, in allen Einzelheiten harmonieren, ist ohne wahrhaft monistische Grundlage ein nicht zu Ende gedachter Gedanke, eine halb-dualistische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, Geist und Natur. Die empirische Dualität des Psychischen und Physischen wird aber mit einem Schlage verständlich, wenn wir daran denken, daß ein Identisches je nach der Art der Auffassung sich verschieden darstellen kann, vorausgesetzt, daß es die Fähigkeit des „Erfassens", „Betrachtens" als ursprüngliche Eigenschaft besitzt.

Das „An-sich" der Dinge, welches wir denkend setzen müssen, um die Unabhängigkeit und Bestimmtheit des objektiven Erfahrungsinhalts wahrhaft zu begründen, erscheint den Sinnen und in der begrifflichen Verarbeitung des Empfindungs- und Anschauungsmaterials naturgemäß ganz anders, als es für sich selbst, im unmittelbaren Erleben ist. Denn in der Beziehung auf ein wahrnehmendes Subjekt und dessen Bewußtseinsgesetzlichkeit muß es Eigenschaften, Prädikate annehmen, die es ohne diese Beziehung nicht besitzt. Keineswegs dürfen wir die objektive Erscheinung als „Abbildung" des „An-sich" betrachten. Daher dürfen wir den „Parallelismus" nicht so auffassen, als ob die qualitative Eigenart des Psychischen in den ihm entsprechenden physischen Prozessen zu finden wäre; vielmehr kann man nur sagen, daß für die physischen Bestimmtheiten, Unterschiede, Änderungen, Zusammenhänge, Koordinationen, Störungen, Erhaltungen, Regulationen u. dgl. entsprechende Korrelate im „An-sich", im Psychischen zu denken sind. Bei aller Verschiedenheit in der Qualität des Seins kann der Ablauf, die Richtung, die Tendenz des Geschehens eine übereinstimmende sein. So kann sich der innere Zusammenhang des „An-sich" der Dinge in den Relationen der objektiven Erscheinungen spiegeln, zum symbolischen Ausdruck gelangen. Mit Herbart können wir sagen: „So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein."

Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung ist das Physische objektiver, den Einzelsubjekten aufgenötigter Erfahrungsinhalt. Indem nun das methodische Denken der Naturwissenschaft das rein Qualitative des Erfahrungsinhalts als „subjektiv" erkennt, bleibt als das Physische im Sinne des Physikalischen nur das, was nach Abstraktion von der Verschiedenheit subjektiver Zutaten und Standpunkte als das Konstante, Allgemeingültige, von allen normalen Subjekten in gleicher Weise notwendig zu Denkende sich erhält, nämlich das quantitativ bestimmbare Räumlich-Dynamische, das als eine Summe materieller Substanzen oder Kräfte mit Bewegungen und Energien sich darstellt. Erst in der metaphysischen Interpretation kommt die „Tagesansicht" einer qualitativen Auffassung der gesamten — nicht wie in den Geisteswissenschaften bloß der partiellen — Wirklichkeit wieder zur Geltung. An Stelle der äußeren, abstrakten Relationen der Dinge, welche den ursprünglichen konkreten Wahrnehmungsinhalt verdrängten, tritt nun das qualitative Eigen- oder Innensein der Dinge, die Deutung dieser nach Analogie unseres eigenen Selbstseins, unserer Ichheit, unserer

Subjektivität, unserer strebenden, wollenden, erlebenden Aktivität. Jetzt wird die „sachliche" Auffassung der Wirklichkeit, die Erkenntnis derselben als Objekt, durch eine „personalistische" Deutung des Seienden ergänzt. Wie zum Subjekt des Erkennens ein Objekt gehört, so hat jetzt das Objekt des Erkennens ein reales Subjekt zum Korrelat, zur Grundlage, ein Subjekt (oder wenigstens eine Subjektivität), welches von gleicher Realität ist wie unser eigenes Subjekt. Wir fühlen unser Ich in die Dinge ein, fühlen ein solches aus ihnen heraus, aber nicht dichterisch-phantasievoll, nicht phantastisch, sondern mit strenger Beachtung der Unterschiede zwischen wahren Einheiten und bloßen Komplexen, zwischen Organischem und Anorganischem, Lebendigem und Leblosem, zwischen Leben im biologischen und „Leben" im kosmischen Sinne. Nicht bloßen Denk- und Rechenmitteln wie den Atomen, nicht äußeren Aggregaten und künstlichen Gebilden (z. B. einem Stein, einem Tisch) erkennen wir ein eigenes, selbständiges Seelenleben als Innensein zu, sondern wir denken uns dieses Innensein als eine Stufenordnung, in welcher es Psychisches teils als selbstbewußte Aktivität, teils nur als Moment einer solchen gibt. Nur ein kritischer Panpsychismus wird sich halten können, der selber streng darauf sieht, daß die Spekulation der Zucht des nüchternen Verstandes nicht ganz entläuft.

Nennen wir (mit Leibniz) das Wirkliche „primäre Kraft", im Unterschied von der physikalischen, bloß in einer Relation bestehenden Kraft und Energie, so können wir sagen: Ein und dasselbe „Kraftsystem" betätigt sich sowohl im Psychischen als auch im Physischen, einmal im inneren Zusammenhange von Bewußtseinsvorgängen irgendwelchen Grades, dann in den Relationen der objektiven Erscheinungen. Es sind nicht zwei selbständige Reihen des Geschehens miteinander in unbegreiflicher Weise verbunden, sondern ein einziger Geschehenszusammenhang und dessen Gesetzlichkeit kommt zweifach zum Ausdruck, wobei von der Qualität der einen Gesetzlichkeit sich in der anderen nichts findet, wenn auch die allgemeine Form des Geschehens beiden gemeinsam ist. So „entspricht" jedem Innen- ein Außensein, jedes Psychische ist zugleich, wenigstens der Möglichkeit, der Beziehung auf ein mögliches Subjekt nach physisch, jedes Physische zugleich psychisch, wenn auch nicht immer und überall im engeren Sinne und selbständig „bewußt". Die eine Betrachtungsweise des Wirklichen fordert die andere als Ergänzung. So ist der Organismus in seinem

unmittelbaren Sein und Erleben eine psychische Organisation, während er für die äußere Erfahrung ein physikalisch-chemisches „Gefüge" ist, an dem nichts zu finden ist als eine Summe von Bewegungen und Energien. Mit der Umwelt steht der Organismus (wie jedes Ding) insofern in Wechselwirkung, als einerseits das Außensein, anderseits das Innensein beider einander beeinflußen; die als psychisch aufgefaßten und ebenso die als physisch aufgefaßten Wesen wirken aufeinander, Psychisches und Physisches aber sind voneinander funktionell abhängig. —

Mit einigen Worten haben wir auch Stellung zum kosmologischen Monismus zu nehmen. Auf die Frage: „Ist das All eine Einheit oder eine Vielheit?" ist zu antworten: es ist beides zugleich. Aus einer aller Mannigfaltigkeit entbehrenden Einheit ist die empirisch zu konstatierende Vielheit von Dingen und Zuständen, ja auch nicht einmal der Schein einer solchen, abzuleiten und zu begreifen. Wie kann aus einer solchen absoluten Einheit eine Vielheit hervorgehen, auf welche Weise kann sie sich als Vielheit erscheinen, da doch auch jeder Unterschied von Subjekt und Objekt hier wegfallen muß? Anderseits ist eine Vielheit von Wesen ohne jegliche Einheit beziehungslos, die Schroffheit der Scheidung, die absolute Selbständigkeit widerspricht den möglichen und tatsächlichen Beziehungen und Wechselwirkungen der Dinge. Ungeachtet aller Mannigfaltigkeit der Strukturen zeigt sich in der Welt viel Gleichartigkeit und Abstammung von Gemeinsamem, Gleichartigem, es zeigt sich viel Einheit des Wirkens, auch Einheit der Ziele, also dynamisch-teleologische Einheit des Geschehens neben der Einheit des Wesens. Sehen wir nun genauer zu, was „Einheit" bedeutet, so finden wir, daß darunter keineswegs bloß numerisch-qualitative Einfachheit zu verstehen ist, daß Einheit also die Mannigfaltigkeit nicht aus-, sondern einschließt. Eben das Mannigfaltige, das wir — entweder mehr willkürlich oder durch die Erfahrung selbst genötigt — in eine Vielheit von Elementen, Faktoren, Dingen, Kräften usw. zerlegen, läßt sich auch, wenn man auf das Verbindende, Zusammengehörige, Gemeinsame achtet, als Einheit, als eines, als ein Ding, ein Gesamtgeschehen, ein Zusammenhang oder System von Dingen oder Vorgängen auffassen, denken. Wie das Ich sich selbst einmal als Einheit seines Bewußtseins, dann wieder als Mannigfaltigkeit von Erlebnissen apperzipieren kann, so kann es auch die Außenwelt und deren Inhalt bald sub specie der Einheit, bald sub specie der Vielheit apperzipieren und denkend bestimmen. Und

so können wir nun spekulativ weitergehen und sagen: das unendliche All der Dinge erfaßt sich als All-Einheit, obgleich es in sich eine Mannigfaltigkeit von relativ, d. h. in bezug aufeinander selbständigen Wesen und Zuständen birgt, sich in eine solche auseinander legt. Das All-Eine, Gott, ist also nicht die bloße Summe primär vorhandener Einzeldinge, nicht eine Resultante aus diesen, aber auch kein ihnen zeitlich vorangehendes einfaches Einzelwesen, sondern es ist die nicht bloß formale, vielmehr aktiv-lebendige Einheit eben derselben Wirklichkeit, die sich als ein Zusammenhang von Subjekten und dazugehörigen Objekten, als Welt darstellt. Die Welt ist die Erscheinung des göttlichen Wirkens, Gott der dem Universum immanente All-Geist oder All-Wille, der über jede gegebene, endliche Summe von Dingen hinausragt und insofern die Welt in sich birgt. Die unendliche Fülle des göttlichen Seins, welche überzeitlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannt, entfaltet sich im unendlichen Prozeß der Weltentwicklung, die ihrem Innensein nach eine geistige Evolution, eine Entwicklung mit psychischen Triebkräften ist. Immer reichere „Differenzierungen" mit immer vollkommeneren und umfassenderen „Integrierungen", immer weitergehende Verwirklichungen von Potenzen, von Entwicklungsmöglichkeiten, von individuellen Gebilden, begleitet von Synthesen des Individualisierten zu höheren Einheiten, machen das Wesen dieser Evolution des Weltinhaltes aus. Die Unendlichkeit desselben erschöpft sich in keiner endlichen Zeit, in keiner endlichen Vielheit von Dingen. Vom Standpunkte endlichen Denkens ist Gott alles Seiende, der Inbegriff aller Seinsbestimmtheiten. Vom Standpunkte der „Ewigkeitsschau" aber ist Gott über alle Prädikate des Seins erhaben, ist er das „Überseiende", nicht als Gott jenseits der Welt, sondern als überzeitliche Seinsweise dessen, was sich auch als Welt darstellt, also als das „An-sich" des Universums.

Anmerkungen und Zusätze.

Zu I, 6*): Aus Lucretius Carus:

Kein Ding kehret somit in nichts um, sondern getrennet
Kehren sie alle zurück in die ersten Körper des Urstoffs.

Nichts geht unter demnach von allem, was wir erkennen.

Also die ganze Natur, sie durch sich selber, bestehet
Aus zwei Dingen allein; aus Körpern nämlich und Leerem:
Jene liegen in diesem; dies macht die Bewegungen möglich.

Ferner sind die Körper zum Teil Elemente des Urstoffs,
Teil Zusammenverein von diesen Urelementen.

Einfach dichte Natur sind also die ersten der Körper;
Hängen dichte gedrängt in den kleinsten Teilchen zusammen.

Denn in der Tat, mit Bedacht und wohlüberlegeter Weise
Haben die Stoffe sich nicht in gehörige Ordnung gefüget
Noch den Vertrag gemacht zu Bewegungen untereinander;
Sondern da viele davon auf mancherlei Weise verändert,
Im unendlichen All durch Stöße getrieben, sich banden,
Jegliche Art des Vereins und jede Bewegung versuchend,
Sind sie endlich dadurch in solcherlei Lage gekommen,
Durch die jetzo die Summe geschaffener Wesen bestehet.

So wird denn die Summe des Ganzen
Immer wieder erneut, so borgt man das Leben von andern.

Ist nun dieses gewiß, so ist auch unter des Urstoffs
Körpern nirgends die Ruh' im unermeßlichen Weltraum,
Sondern sie jagt ein beständiger Trieb nach mancherlei Richtung.

*) Die römische Ziffer bedeutet den betreffenden Abschnitt, die arabische den Paragraphen.

Hast du nunmehr erkannt, es sei das Wesen des Geistes
Und der Seel' allein als Teil zu betrachten des Menschen,
Gib Harmonie, den Namen, zurück.

Ebendasselbe beweist, das Wesen des Geists und der Seele
Müsse körperlich sein; nie könnten sie sonst doch die Glieder
Vorwärts weisen . . . .

Ferner bemerken wir noch, daß Geist und Körper zusammen
Ähnlich gestimmt, zugleich auch ähnlich empfinden und leiden.

Also besteht der Seele Natur aus den winzigsten Stoffen.

Ebenso kann der Seele Natur nicht ohne den Körper,
Oder allein entstehen von Blut und Nerven getrennet.

Löset sonach der Körper sich auf, so muß auch die Seele
Untergehen mit ihm, die im ganzen Körper verteilt ist.

Zu I, 7: Nach Seneca (Sentenzen, hrsg. von Preisendanz, 1908) ist Gott der Urgrund der Dinge. „Er ist ja das Ganze, das du siehst, in dessen Teile er verschmolzen ist, sich selbst erhaltend und sein Wesen." Gott ist der Geist des Weltalls, er ist ganz Vernunft. Die Natur ist göttliche Vernunft, die allen Dingen sich mitgeteilt hat; Gott ist allein. Gott ist Schicksal und Vorsehung. Er hat die Urbilder aller Dinge in sich. So gehen z. B. die einzelnen Menschen unter, doch die Idee der Menschheit, nach welcher der Einzelmensch gebildet wird, bleibt bestehen. Die Vernunft des Menschen ist „ein Teil des göttlichen Hauches, gesenkt in den Menschenleib". Die Seele ist aus himmlischem Geisteshauch (Pneuma) herabgestiegen; sie ist unsterblich, entwindet sich im Tode den Banden des Leibes, um in die ewige Ruhe des göttlichen Seins einzugehen. In der Welt wird nichts vernichtet, im Wechsel steigt es auf und nieder. Einst wird Gestirn mit Gestirn zusammenstoßen und alles in einem großen Feuermeer verbrennen („Ekpyrosis").

Zu I, 8: Plotins Emanationslehre kommt in folgendem klar zum Ausdruck: „Das Eine ist alles und auch nicht eins; denn das Prinzip von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles an; denn dorthin läuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ist noch nicht, sondern wird sein. Wie kann es nun aus einem einfachen Eins stammen, da in ebendemselben (dem Identischen) keine Vielheit zutage tritt, nicht irgendwelche Zweiheit von irgend etwas? Nun, weil nichts in ihm war, darum ist es selbst nicht seiend, wohl aber der Erzeuger desselben; und dies ist gleichsam das erste Werden. Denn da es vollkommen ist, weil es nichts sucht, noch hat, noch bedarf, so floß es gleichsam über, und seine Überfülle brachte anderes hervor; das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und

wurde erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellekt. Und seine feste, nach jenem hingewandte Position wirkte das Seiende, das Schauen auf sich selbst den Intellekt. Indem es also zu sich selbst hingewandt stille steht, damit es sehe, wird es zugleich Intellekt [Geist] und seiend."

Zu I, 9: Vom Âtman wird gesagt (Yajurveda, bei Deussen, Sechzig, Upanishad's des Veda, 1897):

Des Kleinen Kleinstes und des Großen Größtes,
Wohnt er als Selbst hier dem Geschöpf im Herzen.

Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.

Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,
Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen.

Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
Durchdringend alle, aller innre Seele.

Der sich zu allen Wesen umgestaltet.

Der eine bin ich; was da ist, ich bin es.

Zu I, 9: Eine Art psychophysischen Monismus lehrt der Chinese Tscheu-tse. Nach ihm sind das Materielle und Immaterielle zugleich, nie ohne einander. So auch nach Tschu-Hi. Vgl. Carus, Chinese Philos. 1902.

Zu II, 26: K. Joël zeigt in sehr ansprechender Weise den Zusammenhang der Naturphilosophie und deren Weltanschauung mit der Mystik. Diese ist ein Produkt des Gefühls, welches Subjekt und Objekt, Gott und Welt zur Einheit verknüpft. „Alle Mystik stammt aus einem gesteigerten Lebensgefühl." Die daraus schöpfende Naturphilosophie — besonders der Renaissance — beseelt das All und vergöttlicht es. „Mit der Göttlichkeit der Welt ist ihre Einheit gegeben, ihre Einheit eben in Gott. Die Göttlichkeit der Welt bedeutet ja die Fühlbarkeit, die Lebendigkeit der Welt. Und das Gefühl schmilzt alles zur Einheit, und Leben hat nur, was eine Einheit bildet." So ist die ganze Renaissancephilosophie monistisch. Die Einheit der Menschenseele mit Gott und der Welt wird im mystischen Gefühl erlebt. „Gott ist für den Mystiker das Erlebnis als solches, der unendliche Erlebnisgegenstand. Der Mystiker erlebt nur Gott, Gott in allen Dingen. Ist aber Gott alles, dann ist alles Gott." „Im mystischen Gefühl hat die Seele zuerst ihr Erlebnis aufgeweitet zum Unendlichen."

Zu II, 11: Angelus Silesius:

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein:
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein:
Sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?

Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.

Die Kreaturen sind des ew'gen Wortes Stimme,
Es singt und klingt sich selbst in Anmut und im Grimme.

Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit.

Zu III, 20: Schelling betont: „Der letzte Endzweck aller Betrachtung der Natur kann einzig die Erkenntnis der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur sukzessiv und in (für uns) endlosen Entwicklungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist." Die Natur ist die „Hülle, in welche der Akt des ewigen Produzierens sich kleidet". Zum Charakter des „Absoluten" gehört es, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt zu sein, also das „Subjekt-Objektivieren". Das Absolute ist „ein ewiger Erkenntnisakt", „ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautre Identität zum Realen, zur Form wird". Es ist nicht Subjekt, nicht Objekt, sondern „das identische Wesen beider". Alle Differenz, aller Gegensatz fällt in das bloß relative Sein des Endlichen. Die Dinge an sich sind „die Ideen in dem ewigen Erkenntnisakt". Und da sie im Absoluten eine Idee sind, so sind sie innerlich ein Wesen. Das Absolute entfaltet sich in das Besondere nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche dieses in sich zurückzunehmen. Das ewige Handeln des Absoluten hat zwei Seiten. „Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborene Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes." Die erscheinende Natur hingegen ist die „in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form", das Symbol (oder der Leib) der schaffenden Natur. In der ideellen Welt, im Bewußtsein erscheint das Absolute als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisakt, als bewußtes Produzieren.

Nach Schelling spricht die Weltseele zu sich:

Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem regt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,

Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft,
Ist eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang zu immer höherm Leben.

Zu III. 20: Nach C. G. Carus sind Geist und Lebenskraft Entwicklungsstufen einer Einheit, der Idee; diese ist auf einer niedrigeren Stufe der Entwicklung Leib. — Ähnlich lehrt Schaller. Nach ihm ist die Seele die Einheit des Organismus. „Der Leib selbst als tätiges, sich zusammenschließendes, sich idealisierendes Ganzes ist die Seele."

Zu III, 21. Nach Hegel ist das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis „der innere Gehalt, die innewohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit". Die „Idee" tritt sowohl unbewußt, in der Natur, als bewußt und schließlich selbstbewußt, im Geiste auf. Das philosophische Denken macht die Selbstentfaltung der Idee zu seinem Gegenstande, es bringt sie zum Bewußtsein; es hat also den Gehalt des Seins selbst zum Objekt, das eben schon an sich logischer Art ist. Die „Dialektik" im Denken entsteht dadurch, daß das Denken „sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt". „Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin gegründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, ‚auf daß es überwinde', im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe." Das Denken muß als Verstand in das „Negative seiner selbst, in den Widerspruch" geraten. Die Idee ist das Denken „als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt". In allen Begriffen steckt eine „Antinomie". Die Kategorien des Verstandes sind als solche „beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten", sie sind etwas Abstraktes, Unwahres. Das dialektische Moment nun ist „das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte". Die Dialektik ist so „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt". „Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben." Die Vernunft überwindet die Gegensätze, hebt sie in höheren Begriffen auf. So z. B. schlägt das „Sein" in das „Nichts" um, um im „Werden", der „Wahrheit des Seins sowie des Nichts", mit seinem Gegensatze zur Einheit verbunden zu werden. — Das Absolute (der Weltgeist) ist die eine Idee, welche als urteilend sich zum System der

bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Die Idee ist die Vernunft, das „Subjekt-Objekt", die „Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes". Sie ist „selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist". Sie ist „das ewige Anschauen ihrer selbst im andern".

Zu III, 22: Schopenhauer lehrt, zusammenfassend, „daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieser Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt, noch übrig bleibt, dieses als ein von der Vorstellung toto genere Verschiedenes, nichts anderes sein kann, als Wille, der sonach das eigentliche Ding an sich ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in bezug auf sein Bewußtsein, als ihren notwendigen Träger ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos findet beide Seiten desselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille und durch und durch Vorstellung, und nichts weiter bleibt übrig". „Es gibt . . . nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Prinzip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes oder des Motivs auftreten kann."

Zu III, 22: Bahnsen lehrt eine „Realdialektik", d. h. die Widerspruchsnatur des Wirklichen. Das Seiende ist „die Vereinigung des Wollens mit einem widersprechenden Nichtwollen". Der Wille, das An-sich der Dinge, ist „selbstentzweit", in verschiedene Richtungen auseinanderstrebend. Der Wille will nichts als das Nichtwollen; das ist die „Weltnegativität", die „Unrast des ewig trotz aller Vereitelung neu aufschnellenden Strebens". Das Seiende ist antilogisch; das Logische führt sich selbst ad absurdum. Die Welt besteht aus individuellen Willenseinheiten, „Henaden", die einander als Gegenpole fordern und ausschließen; Polarität, Entgegensetzung ist in allem. Die Kraft ist an sich Wille, der aller Bewegung zugrunde liegt und durch seine stetige Tätigkeit die Kontinuität der Zeit setzt. Das Ich, das Bewußtsein ist Wille wie der Körper. Die Zwecke des Willens sind widersprechend, unrealisierbar; nie ist der Widerstreit im Willen zu beheben (Pessimismus).

Zu III, 22: Ph. Mainländer lehrt eine „Philosophie der Erlösung" als eine eigenartige Form des „Atheismus". Die Außenwelt als Summe von Objekten, von Körpern ist Erscheinung. Ihr liegt die Welt der Dinge an sich zugrunde, und diese sind Willenseinheiten. Die Individuen sind jetzt nur durch ihre Wechselwirkungen zur Einheit verbunden, sind die Splitter einer einstigen absoluten Einheit, die nicht mehr existiert. „Sie hat sich, ihr Wesen verändernd, voll und ganz zu einer Welt der Vielheit zersplittert. Gott ist gestorben, und sein Tod war das Leben der Welt." Das göttliche Sein war „Übersein", Gott ein „Überwesen", das wir als Wille denken, obzwar es übergeistig war. Gott erkannte, „daß er nur durch das Werden einer realen Welt der Vielheit aus dem Übersein in das Nichtsein treten könne". Die Einzelwesen haben das Streben nach dem Nichtsein; in diesem Streben hindern sie sich gegenseitig, kämpfen sie miteinander, schwächen sie ihre Kraft. Das Nichtsein ist das Endziel der Welt. Das Sein ist „reiner Wille zum Tode", das Leben nur ein Mittel dazu, zur Erlösung.

Zu III, 22: Voluntarist ist auch Rich. Fritzsche (Vorschule d. Philos. 1906). Das Geschehen ist „Kraftwandlung, seine Erscheinung nach außen Bewegung, nach innen Bewußtsein". Das Geschehen hat eine „Polarität", Spannung vor dem Ausgleiche, welche im Bewußtsein als Wille erscheint. Die Energie enthält ein „Vorwärts", eine „Willensrichtung". Das Werden enthält das Dynamische (Kraft) und Logische (Gesetz, Idee) in Einem. Allem Geschehen, außen und innen, liegt als Wesenskern der Wille zugrunde, eine Stufenfolge von Willenseinheiten, deren oberste die (der Welt immanente und zugleich sie überragende, persönliche) Gottheit ist. Das Weltgeschehen ist Willensentwicklung, Überwindung des Unlogischen, „Logifizierung oder Harmonisierung der Welt". Die Welt ist äußerlich ein System von „unbewußt teleologisch" wirkenden Kräften, innerlich eine „Stufenfolge von Einzelwillen, die zusammengefaßt sind im höchsten, göttlichen Gesamtwillen".

Zu III, 22: Als unendliches All-Eines bestimmt Gott auch Volkelt. Aber im Absoluten steckt (vgl. Böhme, Schelling u. a.) ein „Prinzip der Negation und Verkehrung". „Einerseits ist die Welt in der Vernunft, im Sein-sollenden, im Positiven gegründet. Aber zugleich hat das ewig Vernünftige, Sein-sollende, Positive es ebenso ewig mit seinem Gegenteil zu schaffen, es leidet am Irrationellen, Nicht-sein-sollenden, Negativen, und es trägt das Gepräge dieses Leidens." Es gleicht dem tragischen Helden, der es in seinem eigenen Innern mit einer herabzerrenden Gegenmacht zu tun hat.

Zu III, 23: A. Drews betont, daß vom Ich kein Zugang zur absoluten Wirklichkeit bestehe. Letztere ist unbewußt, das Ich hingegen nur die Form des Bewußtseins, welches als solches nur die passive, unwirksame Erscheinung des Unbewußten ist. Subjekt und Objekt sind Korrelate, die „Pole" des Bewußtseins, als solche beide ideell, nicht das in ihnen

erscheinende Ding an sich. Im übrigen bekennt sich Drews ebenfalls zum „konkreten Monismus" E. v. Hartmanns. Betreffs seiner Definition und Einteilung des Monismus und seiner Arten vgl. Der Monismus, hrsg. von Drews I.

Zu III, 24: Nach Jul. Bergmann, dem Vertreter eines „objektiven Idealismus", ist alles Sein Bewußtsein, Ichheit, analog dem durch sein Bewußtsein unmittelbar als seiend erfaßten eigenen Ich, welches dadurch ist, daß es sich selbst wahrnimmt. Es ist jedes Ding an sich „ein bewußtes, ein sich selbst wahrnehmendes Wesen, ein Ich". Die Körper sind Erscheinungen von solchen Wesen oder von Gruppen solcher, die im Anorganischen nur eine Art schlafender Monaden sind. Die Individuen existieren aber nicht getrennt voneinander, sondern in Gemeinschaft. Die Gottheit ist das konkrete, einheitliche Wesen, welches alle Dinge in sich befaßt und ihre Wechselbeziehungen ermöglicht. Alles Sein ist „Zugehörigkeit zum Weltganzen", ist in einem absoluten Bewußtsein beschlossen, welches selbst Individualität hat. Alle besonderen Verknüpfungen in der Welt sind durch ein einziges Gesetz bestimmt, welches aus der Natur des einheitlichen Weltganzen oder des Weltgrundes hervorgeht. Ein Teil der „Monaden" sind Seelen, d. h. mit der Wahrnehmung eines Leibes und einer materiellen Außenwelt begabte Monaden. In Gott, dem unwandelbaren Ganzen der ewigen Veränderung ist alles als Inhalt seines anschauenden Bewußtseins enthalten.

Zu III. 25 (Idealismus): Frohschammer unterscheidet von der subjektiv-menschlichen die objektive Weltphantasie, welche als „Bildungskraft" in der Natur und im Geiste wirkt, als Prinzip alles Lebens, aller Zweckmäßigkeit. Ihr Wirken ist aktiv, frei und doch gesetzmäßig. So schafft sie die Organismen und mittels der organischen Kräfte die psychischen Fähigkeiten; aus demselben gestaltenden Prinzip geht der organische Leib und die Seele, der Geist, das Ich hervor. Die als Erzeugnis der Phantasie auftretende Idee wirkt als Urbild im Organischen wie im Geiste, in der Geschichte. Die Weltphantasie ist das Prinzip der Wirksamkeit Gottes, ohne welchen die Welt nie war.

Einen idealistischen, christlich gefärbten Pantheismus bekennt Th. Carlyle. Die Dinge sind ein „Kleid", eine Erscheinung der göttlichen Idee, Symbole des Geistes und seine Entfaltung; das Endliche ist ein Sinnbild des Unendlichen, welches nicht rein logisch, nur mittels der Phantasie (symbolisch) erfaßbar ist.

Nach Th. H. Green ist das All eine überräumliche und überzeitliche Tätigkeit, welche selbstbewußt ist. Die einzelnen Dinge, die uns nur als Objekte unseres Bewußtseins, als konstante Relationen gegeben sind, sind Manifestationen des Allbewußtseins, ebenso die einzelnen Subjekte. Gott, die unendliche Vernunft und Kraft, offenbart sich in den Dingen und im Geistesleben. Die Welt ist Inhalt eines universalen und einheitlichen geistigen Lebens, das sich in ihr realisiert, in dem wir leben, denken, er

kennen, teilhabend am göttlichen reinen Selbstbewußtsein, aber auch beschränkt durch unsere Subjektivität.

Eine Weiterbildung der Hegelschen Weltanschauung ist die Lehre Bradleys. Die Dinge, ihre Eigenschaften und Relationen sind, isoliert betrachtet, in sich widerspruchsvoll, d. h. Erscheinungen. Volle Realität kommt der absoluten Einheit der einen, alles Seiende in sich befassenden Erfahrung, die eine fühlende Totalität, das Absolute ist vollkommen harmonische Erfahrung, eine geistige Aktivität, die den Einzelsubjekten immanent ist, in ihnen sich darstellt; es ist das Gesamtgefühl, welches alle Widersprüche des endlichen Seins zur Einheit verknüpft oder vielmehr aufhebt. Gott ist so das Gegenstück zur unmittelbar erfaßten Einheit des Selbstgefühls, welches unsere Erfahrungen und Gedanken verknüpft.

Auch nach Hodgson gibt es ein göttliches All-Bewußtsein, welches alle Dinge umfaßt und trägt. Alles Sein ist Bewußtsein; Subjektivität und Objektivität sind die beiden Seiten einer Wirklichkeit.

Nach Fraser ist Gott ein unendlicher, die Wechselwirkungen der ihm immanenten Wesen vermittelter Geist.

Als geistig fassen das absolute Sein S. Laurie, der einen „monistischen Pluralismus" lehrt, J. Ward, der die Willensnatur des Wirklichen betont u. a. Als geistig bestimmen die absolute Wirklichkeit auch James, F. C. S. Schiller, Dewey u. a., ferner der Schwede Boström (alles Sein ist an sich Selbstbewußtsein, also „persönlich"; Gott ist die unendliche Persönlichkeit, die alles umfaßt), die Norweger Borelius (Hegelscher Standpunkt), Monrad (das Wirkliche ist „Idee"), Lyng, die Italiener Mamiani, L. Ferri („Dynamischer Monismus"), L. Ambrosi, Petrone, A. Chiappelli, Varisco, Vera (Hegelianer) u. a.

Objektiver Idealist ist auch R. W. Emerson (Essays). Nach ihm ist der Mensch „ein Strom, dessen Quelle verborgen ist". Unser Sein ist in einer umfassenden Einheit, der „Überseele" enthalten. Im Innern des Menschen ist die „Seele des Ganzen", das „ewig Eine". „Wir sehen die Welt stückweise, Sonne, Mond, Tiere, Bäume, aber das Ganze, dessen einzelne glänzende Teile jene sind, ist die Seele." Die Seele „umfaßt alle Dinge", sie hebt Zeit und Raum auf. „Die Seele schaut beständig voraus, eine Welt vor sich erschaffend und Welten hinter sich lassend." „Unaussprechlich ist die Vereinigung Gottes und des Menschen in jedem Akte der Seele." Die Welt ist „das ewig währende Wunderwerk der Seele". Überall in der Natur herrscht Polarität. Das Weltall kommt im kleinsten seiner Teile zur Darstellung. „Ein jegliches Ding in der Natur enthält alle Kräfte der Natur." Gott offenbart sich in allem; das Weltall ist etwas Belebtes; alle Dinge haben „einen moralischen Zweck". „Der Geist strebt mit Macht danach, in allen Dingen zu leben und zu wirken." Geist ist der Mittelpunkt der Natur; er offenbart sich in uns.

Zu III, 25: Nach Paulsen ist die Philosophie, wie er sie lehrt, „idealistisch-monistisch". In der geistig-geschichtlichen Welt entfaltet die Wirklichkeit für uns am verständlichsten oder vielmehr allein verständlich ihren eigentlichen Gehalt. „Die Wirklichkeit, die in der Körperwelt sich als einheitliches Bewegungssystem darstellt, ist Erscheinung eines geistigen All-Lebens, das als Verwirklichung eines einheitlichen Sinnes, als Betätigung eines Ideen verwirklichenden Willens zu deuten ist." Für den objektiven Idealismus hat das Geistige „die Bedeutung eines universellen und kosmischen Wirklichkeitsprinzips". Alle Körper sind beseelt, jedes körperliche System ist Träger oder Leib eines Innenlebens, das Weltsystem Leib oder Erscheinung Gottes. Die Urtatsache des Seelenlebens ist ein „konkreter, bestimmt gerichteter Wille". Alle Kraft ist „Tendenz zu bestimmter Betätigung", unbewußter Wille. Eine beharrliche Seelensubstanz gibt es nicht: „Das Seelenatom ist nichts als ein Rückstand überlebter Metaphysik." Die Seele ist „die im Bewußtsein zur Einheit zusammengefaßte Vielheit seelischer Erlebnisse". „Soll ein ‚Träger' für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt', sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem und in dem es ist." Die Wirklichkeit ist uns gegeben „in Gestalt von psychophysischen Systemen, die sich in koordinierten physischen und psychischen, sinnlich wahrnehmbaren und durch das interpretierende Denken hinzugedachten Vorgängen betätigen oder verwirklichen, und die zuletzt im Universum zu einem einheitlichen psychophysischen System zusammengeschlossen sind". Das ganze leibliche Leben ist das physische Äquivalent des ganzen einheitlichen Seelenlebens. Es gibt auch ein unterbewußtes Seelenleben. Das psychische wie das kosmische Geschehen ist kausal und final in einem. „In der physikalischen Welt herrscht, eigentlich gesprochen, nur physikalische Kausalität, aber in der begleitenden Innenwelt herrscht überall zugleich Finalität." „Die physikalischen Vorgänge als solche stellen bloße Kausalzusammenhänge dar; aber als Symbole von inneren, von Willensvorgängen stellen sie zugleich Zweckzusammenhänge vor." „Die Naturgesetze sind die allgemeinen Erscheinungsformen des göttlichen Willens, der Naturlauf mit seiner kausalen Gesetzmäßigkeit die Darstellung des inneren, teleologischen Zusammenhanges aller Momente in der göttlichen Wesensentwicklung für unsere sinnliche Erkenntnis." Für den idealistischen Pantheismus gibt es ein unendliches und ewig geistiges All-Leben, einen All-Geist. „Die Wirklichkeit ist ein einheitliches Wesen; die Einzeldinge haben nicht absolute Selbständigkeit, sie haben Dasein und Wesen in dem All Einen, dessen mehr oder minder selbständige Glieder sie sind." „Das Wesen des All-Einen offenbart sich uns, soweit es überhaupt offenbar wird, in den beiden Seiten der Wirklichkeit, der Natur und der Geschichte." „Die universelle Wechselwirkung in der Körperwelt ist die Erscheinung der inneren, ästhetisch-teleologischen Notwendigkeit, mit der das All-Eine seinen Wesensgehalt in einer Vielheit von zusammenstimmenden Modifikationen, in einem Kosmos konkreter Ideen

(Monaden, Entelechien) entfaltet. Diese innere Notwendigkeit ist zugleich absolute Freiheit oder Selbstverwirklichung." Die Wirklichkeit ist „Erscheinung eines Reiches der Zwecke".

E. Adickes bekämpft den Materialismus, der das Psychische, das Bewußtsein nicht wirklich aus dem Physischen abzuleiten vermag und der die Idealität der Materie verkennt. Vielmehr steht es so: „Alles Physische geht aus Psychischem hervor, die Materie ist ein Werk unseres Geistes, sie existiert nur als Bewußtseinszustand." Körperliche Objekte gibt es nur „durch und für ein Subjekt". Auch die primären Qualitäten sind Wahrnehmungsinhalte, die räumliche Anordnung ist eine Folge unserer geistigen Organisation, die Atome sind nur Hilfsbegriffe. Auch das Nervensystem, das Gehirn ist Bewußtseinsinhalt. Der Bewußtseinsraum ist nur symbolische Nachkonstruktion des objektiven Raumes. Die Atome sind nur „Lückenbüßer des Verstandes". Wenn auch Undurchdringlichkeit, Räumlichkeit, Bewegung den Dingen an sich zukommt, so ist doch die Körperlichkeit, die materielle Raumerfüllung „rein phänomenal". Jedes Kraftzentrum ist „Träger von Innenzuständen". Den psychischen Innenzuständen der Dinge gehen die äußeren Bewegungen parallel. „In uns also haben wir den Schlüssel zur Welt." „Die Naturwissenschaft vermag nie und nimmer in das Innere der Welt zu dringen." Die Dinge sind „einmal für sich und haben zu einander innere Beziehungen: das ist die, psychische, die Innenseite. Sie stehen anderseits in äußeren (räumlichen Lage-) Verhältnissen zueinander: von dieser Seite erscheinen sie uns Menschen als ein System körperlicher, bewegter Gegenstände. Im Grunde sind die beiden Seiten eins, die Reihen gehen einander parallel". Alles in der Welt ist beseelt, das Psychische ist unableitbar, ursprünglich, Glied eines „universellen psychischen Kausalzusammenhanges". Das All-Eine ist Geist, Vernunft.

K. Lasswitz: „Lernt doch die Natur als eine Wirklichkeit kennen, die ihr eigenes Gesetz der Wechselwirkung in sich allein hat und nur in sich allein bestimmt werden kann! Aber vergeßt darüber nicht, daß die Welt auch eine intimere Seite hat, daß es noch andere Wirklichkeiten gibt! Nur haltet sie sauber auseinander. Sie fallen damit nicht auseinander." Physisches und Psychisches „stellen nur die allgemeinsten Formen vor, in denen überhaupt etwas als Wirkliches auftritt. Was eine Einheit darstellt, das erlebt sich in dieser Einheit in der Form des Psychischen; ihr gegenüber ist alles andere ein Physisches. Und so jede Einheit gegenüber der anderen. Mir bin ich eine Seele, dir bin ich ein Körper und umgekehrt. Es ist nicht ein Drittes, das sich selbst in der Form des Psychischen, anderen in der Form des Physischen erschiene — nein, es ist nur eines, das eben erst wird, indem es in dieser doppelten Beziehung auftritt". Das Psychische dürfen wir niemals als Erkenntnismittel verwenden, auch nicht in der Biologie, mag auch alles Leben an sich psychisch sein. Es gibt (wie nach Fechner, W. Pastor u. a.) auch Planetenseelen, eine „Erdseele". Der „Geist der Menschheit" ist seiner

selbst als ein höherer, individueller Geist bewußt; als solcher muß er auch eine physische Einheit besitzen, und diese ist das Gesamtleben des Planeten selbst. Der Geist der Menschheit bedeutet das „Erdbewußtsein als Ganzes, insofern es auf der funktionellen Verbindung der Menschenhirne im Erdleben beruht. Als ein Planetengeist steht dieses Erdbewußtsein im Wechselverkehr mit den anderen Planeten, wie ihre Körper in Weltsystemen gebunden sind; und wie der Menschenkörper damit in den allgemeinen kosmischen Zusammenhang eingereiht ist, so eignet auch die Menschenseele dem Allgeist". Der Weltinhalt ist uns als Teil unseres Ich-Inhaltes, als Bewußtseinsinhalt gegeben und durch überindividuelle Gesetze des Erkennens geordnet. Seelen sind „Einheiten, deren Inhalt in Form der Bewußtheit als Selbsterlebnis auftritt". Die Dinge als Objekte und als Vorstellungen sind nur verschiedene Gruppierungen und Bezüge derselben Elemente. Die allgemeinen Gesetze des Weltinhalts sind zugleich die Gesetze des Bewußtseins. Die Erkenntnis erzeugt die subjektive Vorstellung zugleich mit dem objektiven Gegenstand. Als Einzelwesen sind wir selbst ein Teil der ewig schaffenden Natur. Zugleich sind wir Persönlichkeiten, Glieder eines geistigen Reiches, aktive, freie, autonome Wesen, enthalten im unendlichen, göttlichen Geiste.

Panpsychist ist auch August Forel. Nach ihm sind „alle Urpotenzen der organisierten Lebewesen in der unorganischen Natur enthalten", auch die „Potentialität der Seele". Es gibt eine „allgemeine potentielle Beseelung des Weltalls", „alles ist Seele so gut wie Kraft und Stoff". „Freilich kann die Atomseele qualitativ und quantitativ nur ein infinitesimaler Teil der Menschenseele sein". Gott ist die allgegenwärtige und unendliche, in allem sich offenbarende, aber nirgends persönliche Allmacht. Vgl. O. Kado, Entwicklung, 1909.

Nach J. Schultz ist der „Status unserer Seele", die psychische Struktur unbewußt; sie „spiegelt sich in der Taxis des Leibes" (Die Maschinentheorie des Lebens, 1909). Das Universum ist die Außenseite der Weltseele. Jedem psychischen Elemente entspricht innerhalb des Physischen eine Beschleunigung; die mechanische Notwendigkeit bildet das „strenge Muß" ab, das Gefühle, Wahrnehmungen, Strebungen in jedem Augenblick dem seelischen Status entquellen macht. Ein „Allgemeingefühl" ist der Kern des psychischen Erlebens. Das Nervensystem ist „eine Maschine zur Trennung besonders charakterisierter Bewegungsformen innerhalb eines unmittelbar zusammenhängenden Systems". Der „psychoide Zustand" aller Materie ist Kraft. Bewußtsein ist eine Funktion erst des Erinnerns. Das Innensein des Organismus ist eine innige Verbindung von „Psychaden".

B. Erdmann zeigt die Widersprüche des Materialismus auf. Empfindungen usw. können weder selbst Bewegungen noch „Funktionen" solcher sein. Die Außenwelt als erkannte ist „nur ein besonderer Aus-

schnitt aus unserem vorstellenden Bewußtsein". Die Vorstellungen der Außenwelt sind, auf das Subjekt bezogen, ein Teil der Innenwelt, auf das Objekt bezogen, ein Teil der Außenwelt. Außen- und Innenwelt sind voneinander wechselseitig abhängig. Die sinnlich wahrnehmbaren Körper und Bewegungen sind Inbegriffe von Wahrnehmungsinhalten, bei denen vom Subjekt abstrahiert wird. Der Materialismus aber versucht das Unmögliche. „Er sucht das Unmechanische mechanisch, das Innere zu einem Bestandteil des Äußeren zu machen, dem es doch nur auf Grund der Erfahrung gesetzmäßig zuzuordnen ist." Auch die spiritualistische Monadologie ist einseitig und unhaltbar; das Materielle ist aus seelischen Wesen nicht abzuleiten. Weder der materialistische noch der spiritualistische Monismus sind haltbar; es besteht eine Dualität der Erscheinungen, die nicht aufhebbar ist. Doch ist der Dualismus als Lehre von der substantiellen Seele ebenso unhaltbar. Die Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem verstößt gegen die Gültigkeit der Voraussetzungen der mechanischen Naturauffassung. Wir haben allen Grund, „die Kontinuität der Bewegung auch für die mechanischen Lebensvorgänge in den Zentralteilen unseres Nervensystems als gültig anzunehmen". Es besteht ein psychophysischer Parallelismus; Psychisches und Bewegung sind dasselbe, von verschiedenem Standpunkt betrachtet, sie sind „koordinierte Erscheinungsreihen des Seienden, das die kausale Grundlage der Innen- wie der Außenwelt bildet, in unserem Bewußtsein". „Das Mechanische ist das von außen erfaßte Seelische, das Seelische das von innen erfaßte Mechanische unseres Körpers." Die Einheit des Selbstbewußtseins ist das geistige Korrelat der Einheit des Organismus. Im unbewußten seelischen Geschehen haben wir den Strom, der alles organische Leben durchzieht. Alles Leben ist seelisches Leben. Alles Geschehen ist schon ursprünglich psychisch und physisch (Panpsychismus, „Doppelnatur" alles Seins). Es gibt eine „Innenwelt überhaupt". Ihr und der Außenwelt liegt ein und dasselbe Transzendente zugrunde. So wird der Panpsychismus „ein phänomenologischer Dualismus auf monistischer Grundlage".

P. Carus lehrt einen Monismus, für den Subjekt und Objekt, Psychisches und Physisches zwei Seiten einer einheitlichen Wirklichkeit sind. Die Subjektivität ist das Innensein, das An-sich des Wirklichen; die Objektivität ist der äußere Aspekt desselben. An sich ist jedes Ding ein „subjektiver Zustand der Selbstheit", bewußt oder unbewußt. Seelisch ist das Innensein erst bei den Organismen, doch ist „Leben" in allem („Panbiotismus"). Gott ist das All-Eine als die Macht der sittlichen Weltordnung. Die Unsterblichkeit besteht in der Erhaltung der Seelen unserer Ahnen in uns und in deren Entwicklung zu immer höheren Potenzen. „Monismus" ist eine „einheitliche Weltanschauung". Die Auffassung, daß Gott die Weltseele ist, die der Welt immanente Allmacht, ist „Entheismus". — Als unpersönliche Weltseele („Welt-Ejekt") bestimmt den Gottesbegriff der (später zum Theismus sich wendende) Engländer Romanes. —

B. Kern betont, daß die „äußere Natur ein Produkt aus Empfindungsinhalt und Denkinhalt ist. Ein Teil dieser Natur ist auch unser Körper und dessen Organisation. Es wäre also doch widersinnig, aus dieser körperlichen Organisation, dem Produkt von Empfindung und Denken, nun umgekehrt die Empfindung wieder herleiten zu wollen". Die Dinge sind „Teilinhalte aus der Inhaltsfülle der Weltidee". „Diese Weltidee bedeutet nicht ein Sein, sondern eine in stetem Fluß sich vollziehende Gedankenentwicklung." Auch das Ich ist, als solches, ein Denkgebilde. „Das Denken ist der Urvorgang, der Gedankeninhalt ist das Ursein, in dem alles andere Sein als Denkgebilde enthalten ist." Die Denkvorgänge sind das „An-sich" alles Seienden. Im Denken, welches Einheit ist, liegt die Quelle des Ichzusammenhanges wie der Welt. „Ihr Lauf ist Erzeugnis des Denkens, ihre Entwicklung ein Denkprozeß." Das Denken ist „das zeit- und raumlose Ursein, welches Zeit und Raum, die Gegenstände und den gesetzmäßigen Zusammenhang alles Seins und Geschehens erschafft". Die Welt ist „Einheitsdenken", unabhängig von aller Subjektivität der Individuen, ein „Weltdenken". Die Natur ist ein „Ausschnitt aus der Weltidee". Die Welt ist „aktiv sich selbst ausgestaltende Idee". Das logische Denken ist eine Stufe des universalen „noëtischen" Denkens, daher mit dem Sein (dem Weltdenken) seinem Wesen und seiner Gesetzlichkeit nach identisch. Jeder Empfindungsinhalt ist auch Gedankeninhalt. Materie und Bewegung sind, wie auch Kraft und Energie, Denkgebilde, mittels deren wir die Natur begreifen, und deren An-sich ebenfalls Gedankeninhalt ist. Das An-sich des Organismus ist ebenfalls noëtisches (teleologisches, willenbehaftetes) Denken. Der lebende Körper ist die „stofflich gedachte Seele". Seele und Körper sind an sich eins, nur in der Betrachtungsweise verschieden.

Nach Marie Joachimi-Dege ist es „dieselbe transzendente Weltmacht, die auch als menschliches Denken sich als einheitliche Macht und einheitsschaffende Macht darstellt und das Ich des Menschen zwingt, sich bewußt und unbewußt einer im Bewußtsein noch nicht gekannten All-Einheit einzugliedern" (Zur Geschichte des Monismus, in: Der Monismus, hrsg. von Drews II). Eine „reale geistige All-Einheit" wirkt in und außer uns, eine „überpersönliche reine Vernunft", die uns als „Einheitstrieb" zu sich hinzieht. (Vgl. Die Weltanschauung der deutschen Romantik.) —

Zu III. 25: Nach W. Haacke ist die Gesamtheit der unmittelbar gegebenen Inhalte der Wahrnehmung und des Denkens, die aus Komplexen von Qualitäten (Farben, Töne usw.) besteht, das Wirkliche. Dieses ist ein Strom von Qualitäten mit raum-zeitlichen Bestimmtheiten, ein Zusammenhang von „Naturaten", die wir zu Dingen verselbständigen, wie wir es auch mit unserem eigenen Ich tun. Das Ich ist aber kein Ding, sondern ein „Mundulus", „ein Träger oder Inhaber der Naturate" und besteht selbst aus solchen. Der „Mundulus" ist ein Verschmelzungsprodukt der „Grundnaturate" mit den übrigen Naturaten. Solange dem Mun

dulus noch ein einziges Grundnatural zukommt, ist es ein Individuum. Die gesamte Wirklichkeit ist Fluß. Jedes Natural tritt auf, „sobald bestimmte andere Naturale, darunter Naturale anderer Munduli, durch ihr Auftreten und Zusammentreffen in der Gesamtwelt die Bedingungen erfüllen, die es an sein Auftreten stellt". Die einzelnen Munduli sind gleichsam „Knotenpunkte des Weltstromnetzes". Sein und Denken ist dasselbe; die Welt ist ein „Stromnetz von Gedanken". Die Naturale unseres Mundulus, die „Empfindungen", sind die „psychische" Energie. Es gibt nur „eine Welt, die weder psychisch noch physisch ist, sondern einfach aus Naturalen besteht". Was für den Standpunkt unserer Unterscheidung „psychische Energie" sein würde, fügt sich ebenso dem Strome physischer Energie ein. Von unseren Naturalen (Farben, Töne usw. als solche) sind die ihnen entsprechenden Energien (Lichtenergien usw.), die auch unwahrgenommen da sind, zu unterscheiden. „Denn Farbe gehört dem Mundulus eines Organismus an, Lichtenergie ist meist Natural unorganischer Munduli." Energie ist nichts anderes als Natural, sei es als Bestandteil unseres Mundulus (psychische Energie), sei es als physikalisch-chemische Energie. Die Munduli sind Träger aller Energie, aller Kraft. Seele und Stoff sind nur „verschiedene Bezeichnungen für die Kapazität der Individualitäten der Welt für Naturale". Die Psychologie ist die „Wissenschaft von den Naturalenverschmelzungen". Es gibt überhaupt nur solches Geschehen, das seinem Wesen nach psychisch ist, sei es in unserem, sei es in einem fremden Mundulus. Allem Physischen ist Psychisches zu koordinieren. „Gestörter Gleichmut" liegt allem Geschehen zugrunde (Panpsychismus). Die Naturale sind Inhalte und Erzeugnisse des Allgeistes. „Dem ewigen, nicht in Raum und Zeit gebannten Urquell des Geistes entspringt, in jedem Zeitpunkte neu geschaffen, der Wirklichkeitsstrom der uns zugänglichen Welt der Naturale. Es ist der Geist, der Naturale schafft und zusammenfügt" (Vom Strome des Seins, 1905).

Zu III. 30: M. L. Stein bekennt sich (teilweise im Gegensatz zu Spinozas Lehre) zu einem „positiven" Pantheismus, für welchen „alles ist"; die Welt ist in Gott, dem überzeitlichen Sein, in welchem alle Momente zugleich gegeben sind. Das räumliche Geschehen ist Zeichen für Verhältnisse zwischen den „Realen". Gesetze sind nichts Primäres, sondern erst durch die Beziehungen der Dinge gesetzt. Ein Identisches liegt physischen und psychischen Vorgängen zugrunde und vermittelt deren Wechselwirkungen. Jeder Mensch hat seine eigene Beziehung zu der einen Seelensubstanz. „Wo der Organismus entspricht, da ist die Seele in Beziehung zu ihm." In der einen Seelensubstanz entwickeln sich die individuellen Seelen. Nach dem Tode kehrt vielleicht die bis jetzt gebundene Seele zur Seelensubstanz im allgemeinen zurück.

Nach Spir steht Gott, das Absolute, zur Welt nicht im Verhältnis des Grundes zu seiner Folge, sondern in dem des Höheren zum Niederen, der Norm zu dem von ihr Abgefallenen, des sich selbst ewig Gleichen, Identischen zu dem mit sich Entzweiten und ewig Werdenden.

den. „Gott ist nichts anderes als das wahre höhere Wesen des Menschen selbst, sowie aller Dinge überhaupt". Die absolute Identität Gottes schließt ein Zerfallen in Subjekt und Objekt, also ein Selbstbewußtsein aus. Gott, in dem alle Menschen eins sind, ist die Substanz der Dinge, des Menschen, der aber auch der beschränkten Natur mit ihren Übeln zugehört; nur durch sein Ewigkeitsstreben ist der Mensch, aber nicht individuell, unsterblich. Die Welt ist Erscheinung des Absoluten, die Entäußerung desselben, die etwas Anormales enthält, da Gott vollkommen ist. Nur Gott ist Substanz; Seele und Leib sind Zusammenhänge von Vorgängen und Zuständen.

Nach K. Dieterich sind die Dinge relativ selbständige „Modifikationen eines einzigen absolut selbständigen, d. h. schlechthin durch sich und für sich existierenden Wesens", der unendlichen Substanz, innerhalb welcher die Wechselwirkungen der Dinge stattfinden. Was den sinnlichen Erscheinungen der Dinge entspricht, ist eine Mehrzahl konstanter und gesetzmäßiger Tätigkeiten der einen Weltsubstanz; diese Aktionen sind die metaphysischen Atome, empfindungsfähige „Monaden", deren Erscheinungen die physischen Atome sind. Auch wenn eine immanente Teleologie anzuerkennen ist, indem die Wirklichkeitselemente ein Streben nach Gleichgewicht in organischer Verbindung aufweisen, ist doch das Leben und dessen Ursprung mechanisch zu erklären. Der zweckmäßige Erfolg einer ordnenden und gestaltenden Idee muß jederzeit zugleich als mechanisch notwendiges Produkt der gesetzmäßigen Wechselwirkung der konstanten Naturelemente sich betrachten lassen. Die psychischen Vorgänge sind „Erlebnisse in für-sich-seienden Modifikationen der Weltsubstanz". Die Einheit des Bewußtseins ist kein Summationsphänomen, sondern etwas Ursprüngliches, auf die Substanz Hindeutendes.

Urkraft und Urwille ist Gott nach H. G. Opitz (Grundr. einer Seinswissenschaft, 1897 f.), J. Rülf (System einer neuen Metaphysik, 1888 ff.), der einen „Dynamo-Monismus" und „Theo-Monismus" lehrt (das Sein ist Kraft, die Allkraft ist Allgeist). Vgl. Kym, Met. Unters. 1875.

Von einem „Organismus der Allvernunft" spricht Th. v. Barnbüler (Der Organism. d. Allvernunft, 1891). Vgl. C. Brunner (Spinozist).

Zu III, 35: Hylozoisten, welche den Elementen der Dinge (Korpuskeln, Atomen) Empfindung, Gefühl, Streben zuschreiben, sind auch D. Sennert, Glisson (De natura substantiae energetica), Cabanis (Oeuvres II). Preyer (Kosmos I, 1877), L. Geiger (Der Ursprung der Sprache, 1869), W. H. Preuß (Die psychische Bedeutung des Lebens im Universum, 1879), W. Haacke. Vgl. Bölsche, Bilharz u. a.

Zu III, 35: Einen dynamischen Monismus lehrt auch A. Wießner (Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfaktor, 1875). Wirklich ist nur die Kraft, d. h. „die Substanz in ihrer eigenen Äußerung". Das all-eine Wesen, die Kraft, ist „Selbstdarstellung in allen Graden". Die Atome sind Kraftäußerungen der Weltseele, die mit dem Raum eins

ist (Vom Punkt zum Geiste I. 1877). Die Atome sind „geradlinige Richtungsenergien" von verschiedener Richtung; auf der Kombination von solchen Energien und Richtungen beruhen die Qualitäten der Dinge. Die Atome sind nicht selbst ausgedehnt, sondern im Raume, der ihren Abstand darstellt: der Raum ist das die Atome Verbindende, ihr „Aktorium". Er ist „Überallwoheit", die Zeit ein „stetiges Jetzt". Die Dinge sind so, wie sie wirken. Die Seele ist ein Effekt, abhängig von zerebralen Aktionen, die das Phänomen des Bewußtseins erst hervorbringen.

Zu III. 37: Nach G. Runze laufen der konsequente Idealismus und der konsequente Materialismus auf eins hinaus, ohne „verschiedene Auffassungsweisen" als jene, welche in der „Bildform der Sprache" wurzeln. Der „sprachkritische Dualismus", der den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Geist und Stoff, Idealem und Realem immer wieder hervorbringt, ist mit dem „metaphysischen Monismus" vereinbar. „Jedes reale Denkobjekt ist zugleich mitschöpferische Kraft bei der Gedankenbildung. Der Begriff ist stets aktiv und passiv zugleich; das Reale . . . ist zugleich Produzent des Idealen, und der selbstbewußt schaffende Geist ist, sofern man von ihm reden darf, zugleich reales Produkt, soweit eben jedes Objekt Produkt unseres Vorstellens ist." „Der sprachliche ‚Gegensinn' von ‚innen' und ‚außen' hat — unter Mitwirkung des psychischen Bequemlichkeits- und Anpassungstriebes — den Schein der unüberbrückbaren Zweiheit zwischen Innenwelt und Außenwelt, Subjekt und Objekt, Geist und Stoff, Idealem und Realem, hervorgebracht." Innerhalb der gedachten Welt besteht kein Grund für den Dualismus; auch die freieste Aktivität des Ich ist vom Standpunkte des Universums ein Gewordenes, Gegebenes, Passives. „Die Vorstellungswelt und die Wahrnehmungswelt sind an sich kongruent, gehen restlos ineinander auf; nur unsere intellektuelle Gewohnheit . . . zwingt uns zur Unterscheidung."

R. Wahle lehrt einen „antisubjektivistischen Produkt-Objektivismus", nach dem das uns Gegebene „Vorkommnisse" sinnlicher Art sind, die von unbekannten „Urfaktoren" herrühren. Nur diese sind substantiell und kraftvoll, die Vorkommnisse hingegen sind kraftloses, passives Geschehen. „Es gibt nicht Materie und es gibt nicht Geist, sondern nur Urfaktoren und flächenhafte Vorkommnisse, Urprodukte." Die Materie ist unkräftig, eine substantielle Seele ist nirgends gegeben. Dinge, Körper sind Gruppen von Vorkommnissen (Farben, Druck usw.) in deren Abhängigkeit von den ganz anders gearteten Urfaktoren, welche völlig unabhängig von aller Erkenntnis bestehen. Eine gewisse „Selbstbehauptung" kommt ihnen zu. Die Objekte der sinnfälligen Welt hingegen existieren nur in Korrelation zu einem wahrnehmungsfähigen Organismus, ohne deshalb „Vorstellung" oder „Schein" zu sein. Das Ich ist nur ein Ausdruck für gewisse Arten von Vorkommnissen, nichts Einfaches, Selbständiges, Aktives. Das Gehirn ist nicht Ursache der psychischen Vorgänge, sondern das „obligatorische Mitvorkommnis aller Objektvorkommnisse". Das Psychische selbst besteht nur aus Reihen von Vorkommnissen, von Empfindungen mit Ausschluß aller Akte, Ein-

heiten und überphysischen Funktionen. Das Bewußtsein besteht nur aus Reihen von sinnlichen Qualitäten in primärer und sekundärer (Erinnerungs-) Form. Die Gehirnprozesse sind physiologische Antezedentien bzw. Repräsentanzen der Bewußtseinsvorgänge. „Die jeweilige molekulare Modifikation des ganzen spezifischen Gehirngebietes entspricht der konkreten Eigenart des Inhaltes jeder Vorstellung." Der Wille ist nichts als „die unter Begleitung von Vorstellungen nach einer Konkurrenz von Reflexbewegungen stabil gewordene Reflexbewegung". Das Gehirn ist als solches selbst nur ein Vorkommnis, ein Empfindungskomplex und daher nicht ein Produzent von Empfindungen.

Zu IV: Die Gültigkeit des Satzes von der Erhaltung der Energie auch für die Organismen haben die Experimente von Rubner und von Atwater erhärtet. Diese Experimente zeigen, nach letzterem, „daß die vom Körper in den zwei Formen von Wärme und äußerer Muskelarbeit abgegebene Energie der potentiellen Energie des oxydierten Stoffes gleichkommt". Gäbe es eine besondere „psychische Energie", so müßte sie innerhalb des Körpers umgewandelt und, falls nicht eine uns unbekannte Aufspeicherungsstelle vorhanden ist, ausgeschieden werden". In den angestellten Versuchen kam sie nicht zum Vorschein (vgl. B. Erdmann, Wissensch. Hypothes. über Leib u. Seele, 1908; E. Becher, Zeitschr. f. Psychol. d. Sinnesorgane, Bd. 46—48).

Die psychologisch-ethische Willensfreiheit ist, wie alle Eigengesetzlichkeit des Geistes, durchaus damit vereinbar, daß ihr im Physischen, Physiologischen etwas entspricht, was sich in die Naturgesetzlichkeit einfügt, ohne deshalb schon ein bloßes Produkt derselben zu sein, da ja alle „Gesetze" in Relationen von reaktiv-aktiven Faktoren bestehen, die schon eine Voraussetzung der Gesetzlichkeit, ein Prius derselben bilden. Im psychologischen Sinne ist der Wille frei, sofern er aus der Persönlichkeit selbst entspringt, sofern er durch Vernunftmotive bestimmt, dirigiert ist, die der Natur der vernünftigen Persönlichkeit gemäß sind. Ein solcher Wille ist wahrhaft „autonom" und doch nicht grundlos, er ist so frei von den äußeren Impulsen der Umwelt und von den inneren Momentanreizen des Handelnden selbst, als es überhaupt für ein endliches, beschränktes, in den Zusammenhang des Wirklichen eingereihtes Wesen möglich ist . . . . Und diesem „Autodeterminismus" entspricht physiologisch die Abhängigkeit zentralnervöser Reaktionen nicht von der Umwelt, sondern wesentlich und unmittelbar von dem lebenden Organismus und dessen Zentralisation, dem Nervenzentrum selbst. In der aktiven Willenshandlung kommt die Vergangenheit, die Selbstentfaltung des Ich zum Ausdruck, und dem entspricht die durch ein individuell entwickeltes, Bewegungen hemmendes und regulierendes Großhirn bedingte Aktion des Organismus, dessen zentralisierte Einheit der Eigenrichtungen als selbständiges Kraftzentrum den Reizen der Umwelt und inferioren Impulsen des Organismus selbst entgegenwirkt. Daß aber jede Aktivität durch Reize irgendwelcher Art ausgelöst wird, nimmt ihr keineswegs den Charakter der Aktivität, die stets mehr ist als

das von selbst sich einstellende Produkt äußerer Kräfte. Das Gehirn ist als ein höchst anpassungsfähiger und dabei sich in seinem Grundgefüge erhaltender, selbstregulierender Automat anzusehen; bei der Beurteilung der Besonderheit der Funktionen desselben darf nie die Vorgeschichte des Gehirns (Vererbung, Übung) vernachlässigt werden, ebensowenig aber der Individualitätsfaktor, der aus abstrakten Gesetzen nicht restlos ableitbar ist. Ferner ist zu beachten: Jede Handlung als physisches Phänomen ist physisch zu erklären, aber als auf ein Ziel gerichtetes Tun ist sie nur psychologisch zu verstehen, in ihrer Bedeutung, ihrem Werte klarzumachen.

Bezüglich des Unsterblichkeitsproblems, das wir hier nicht besonders erörtern konnten, sei es gestattet, eine Stelle aus des Verfassers Schrift „Leib und Seele" anzuführen. „Die Eigenart jeder Individualpsyche geht, mehr oder weniger merklich und bedeutsam, in die Handlungen und Schöpfungen der Seele ein und wird dadurch, daß fremde Geister momentan oder konstant im Sinne dieser Handlungen und geistigen (logischen, ethischen, ästhetischen, technischen usw.) Gebilde geformt, beeinflußt werden, stabilisiert, verewigt. Ja, alles Leben kann als ein Prozeß der Verewigung einer Sonderart geistiger Entfaltung aufgefaßt werden. Nicht in substantiell-individueller Weise, wohl aber in aktueller, dynamischer Form besteht die Eigenart jedes lebendigen Wesens in allem, was unter der Einwirkung dieser Wesen gestanden hat, fort und zwar in der untermenschlichen Welt in nur relativ unbewußter Weise, im Menschen, in der Nachwelt aber mehr oder weniger klar bewußt. ‚Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehen' — das gilt, auch wenn die Menschheit, in deren Gedanken die Individualität fortlebt, nicht mehr sein wird, auch wenn es keine Erde mehr geben sollte, das gilt für alle Ewigkeit; denn das Fortwirken der Eigenart eines Wesens kann nie und nirgends aufhören, niemals unterbrochen werden; alles Künftige und Fernste muß davon irgendwie, nicht bloß phänomenal, materiell, sondern auch an sich, innerlich, geistig tangiert werden, muß von ihm Kunde geben für den Geist, der alles durchschauen und zusammenschauen kann, für den Allgeist. Zwar ist nicht das Individuum als solches unsterblich, es ist entstanden und ist vergänglich und ‚wert daß es zugrunde geht', aber die Individualität des Seins hat gleichsam ihre Projektion im ‚Tatenleibe', ist ewig eingeschlossen in das Getriebe des Weltengeschehens, ist ein unaustilgbares Glied des Allzusammenhanges. Einmal als ‚Erinnerung' im Allgeiste, dessen überzeitliches Allbewußtsein in zeitloser Weise alles einschließt, was jemals war und sein wird, dann aber auch im lebendigen Wirken am Weltgetriebe, als ein aktual-dynamisches Moment im Weltsysteme und dessen innerer Einheit." „Man kann also in gewissem Sinne sagen: das selbständige Individuum vergeht, die Individualität besteht. Lange nachher, wenn jener individuelle Bewußtseinszusammenhang, den wir Individuum nennen, aufgehört hat als solcher zu bestehen, wirkt die Eigenart des Ichs noch im Weltgetriebe aktiv mit."

Literatur.

(Alphabetisch geordnet; bei verstorbenen Autoren sind meist die Geburts- und Sterbedaten angegeben.)

Aaars, Chr., The parallel relation between the soul and the body, 1898.
Adamkiewicz, A., Die Eigenkraft der Materie, 1906.
Adickes, E., Kant kontra Haeckel, 1901.
Agrippa von Nettesheim (1487—1535), De occulta philos., 1531 f.
d'Alembert, J. (1717—83), Mélanges de littérature d'histoire et de philosophie, 1752.
Anaxagoras (ca. 500—427 v. Chr.) und Diogenes von Apollonia (5. Jahrh. v. Chr.), Fragmenta, ed. Schorn, 1829.
Anaximander (611—547 v. Chr.), Anaximenes (560—502), Fragmente, bei Mullach u. Diels.
Apel, P., Geist und Materie, 2. Aufl., 1905 (dualistisch).
Ardigò, R., Opere filosofiche, 1870 ff.
Aristoteles (384—22 v. Chr.), Schriften, 1831 ff.
Arnobius (um 300 n. Chr.), Adversus gentes, 1846.
Avenarius, R. (1843—96), Kritik der reinen Erfahrung, 1880/90.
— Der menschliche Weltbegriff, 1891.
— Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie: Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie, Bd. 18—19, 1894—95.
Averroës (1126—98), Destructio destructionis, 1527.
Bahnsen, J. (1830—1881), Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, 1880—81.
— Das Tragische als Weltgesetz, 1877.
Bain, A. (1818—1903), Mind and Body (auch deutsch), 1873.
— The Senses and the Intellect, 4. ed. 1903.
Baldwin, J., Handbook of Psychology, 1890—91.
Barth, P., Die Stoa, 2. Aufl. 1908.
Becher, E., Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 45—46, 1907—8.
Bechterew, Psychologie und Leben, 1908.
Bender, H., Zur Lösung des metaphysischen Problems, 1886.
Benedict, M., Die Seelenkunde des Menschen, 1894.
Beneke, Fr. Ed. (1798—1854), Das Verhältnis von Seele u. Leib, 1826.
— System der Metaphysik und Religionsphilosophie, 1840.
Berger, M., Der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus, 1883.
Bergmann, J. (1840—1904), Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie, 1900.

Bergmann, J., System des objektiven Idealismus, 1903.
Bergson, H., Les données immédiates de la conscience, 1889.
— Matière et Mémoire, 1896 (auch deutsch).
— Le paralogisme psycho-physique: Revue de métaphys. et de morale, 1904.
— L'évolution créatrice, 1907.
Berkeley, G. (1665—1753), Works, 1871.
— Principles of human knowledge; deutsch 1869.
Bilharz, A., Metaphysik, 1890—97.
Binet, A., L'âme et le corps.
Böhme, J. (1575—1624), Schriften, 1861 ff.
Bölsche, W., Entwicklungsgeschichte der Natur.
Boutroux, E., La contingence des lois de la nature, 1874.
— De l'idée de loi naturelle, 1895.
Bradley, F. H., Appearance and Reality, 2. ed. 1897.
Brander, V., Der naturalist. Monismus d. Neuzeit, 1907.
Brandt, A. v., Vom Materialismus zum Spiritualismus, 1908.
Brandt, M. v., Die chinesische Philosophie, 1898.
Brasch, M., Die Welt- u. Lebensansch. F. Ueberwegs, 1889.
Brunner, C., Von dem Geistigen und vom Volke, 1908.
Bruno, Giordano (1548—1600), Opera, 1880—1889.
— Italienische Schriften, 1829.
— Von der Ursache, vom Prinzip und vom Einen, deutsch von Lasson, 2. Aufl., 1889; von Kuhlenbeck 1905.
Büchner, L. (1824—99), Kraft und Stoff, 19. Aufl., 1898.
— Natur und Geist, 1857.
— Der Gottesbegriff, 1874.
Bunge, G. v., Mechanismus u. Vitalismus, 1886.
Busse, L. († 1907), Geist und Körper, 1903 (dualistisch).
— Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1900.
Bütschli, O., Mechanismus und Vitalismus, 1901.
Cabanis (1757—1808), Rapports du physique et du moral de l'homme, 2. éd. 1805.
Campanella, T. (1568—1639), Universalis philosophiae . . . partes tres, 1638.
Carneri, B. (1821—1909), Empfindung und Bewußtsein, 1903.
— Der moderne Mensch, 1901.
— Grundlegung der Ethik, 1886.
Carriere, M. (1817—95), Die sittliche Weltordnung, 2. Aufl., 1891.
Carstanjen, Fr., Der Empiriokritizismus: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Bd. 22.
Carus, C. G. (1789—1869), Natur und Idee, 1861.
Carus, P., The Soul of Man, 1891.
— Primer of Philosophy, 1896.
— Monist I ff.
Caspari, O., Der Zusammenhang der Dinge, 1881.

Chwolson, O. D., Hegel, Haeckel, Koſſuth und das zwölfte Gebot, 1906.
Clifford, W. K. (1845—79), Von der Natur der Dinge an ſich, deutſch 1903.
Cohen, H., Logik der reinen Erkenntnis, 1902.
Collier (1680—1732), Clavis universalis, 1713.
Collyns-Simon, T., Universal Immaterialism.
Conta, B. (1846—82), Philosophie matérialiste, 1880.
Cordemoy, G. de († 1684), Le discernement de l'âme et du corps, 1666.
Cornelius, H., Einleitung in die Philoſophie, 1903.
— Pſychologie als Erfahrungswiſſenſchaft, 1897.
Crousaz, J. P. de (1663—1748), De mente humana, 1726.
Czolbe, H. (1819—73), Neue Darſtell. d. Senſualismus, 1856.
— D. Grenzen u. d. Urſpr. d. menſchl. Erkenntnis, 1865.
— Grundzüge einer extenſionalen Erk., 1875.
Demokrit (um 420 v. Chr.), Fragmenta colleg. Mullach, 1843.
Deuſſen, P., Elemente der Metaphyſik, 3. Aufl., 1892.
— Allgemeine Geſchichte der Philoſophie, 1894 ff.
— Sechzig Upanishads des Veda, 1897.
Diderot, D. (1713—84), Oeuvres, 1875 ff.
Diels, H., Doxographi Graeci, 1879. Die Fragmente der Vorſokratiker, 1903 f.
Dieterich, K. (1847—88), Grundzüge der Metaphyſik, 1885.
Dilles, L., Weg zur Metaphyſik, 1903 ff.
Dilthey, W., Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften I, 1883.
— Ideen über eine beſchreibende und zergliedernde Pſychologie. Berliner Akad. d. Wiſſenſch., 1894.
Diogenes Laërtius (um 200 v. Chr.), De clarorum philosophorum vitis . . . 1850.
Diogenes von Apollonia (5. Jahrh. v. Chr.), Fragmenta ed. Schorn, 1829.
Dionyſius Areopagita, De mystica theologia, etc. Vgl. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten, 1823.
Dreher, E., Der Materialismus, 1892.
— Uber den Begriff der Kraft, 1885.
— Philoſophiſche Abhandlungen, 1903.
Dreßler, M., in: Der Monismus, hrsg. von Drews, I.
— Die Welt als Wille zum Selbſt, 1904.
Drews, A., Das Ich als Grundproblem der Metaphyſik, 1897.
— Die Religion als Selbſtbewußtſein Gottes, 1906.
— Der Monismus, 1908.
Droßbach, M., Die Harmonie der Ergebniſſe der Naturforſchung, 1858.
Duboc, J. (1829—1903), Das Leben ohne Gott, 1875.
Du Bois-Reymond, E. (1818—96), Über die Grenzen der Naturerkenntnis, 7. Aufl., 1891.
— Die ſieben Welträtſel, 3. Aufl., 1891.
Dühring, E., Wirklichkeitsphiloſophie.

Durand de Gros (1826—1900), Ontologie et Psychologie physiologique, 1871.
Ebbinghaus, H. († 1909), Grundzüge der Psychologie I, 1901.
— Grundriß der Psychologie, 1908.
Eisler, Rud., Prolegomena zu einer philos. Psychologie: Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, 1902.
— Kritische Einführung in die Philosophie, 1905.
— Leib und Seele, 1906.
— Einführung in die Erkenntnistheorie, 1907.
— Das Wirken der Seele, 1909.
— Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, 1908.
— Wörterbuch der philos. Begriffe, 3. Aufl., 1909.
Emerson, R. W. (1803—82), Essays, Reclam.
Empedokles (485—25 v. Chr.), Fragmenta ed. Stein, 1852.
Engerth, J., Der naturalist. Monismus Haeckels, 1908.
Epiktet, Handbüchlein der Moral, Taschenausgabe.
Epikur (342—271 v. Chr.), Fragmenta, 1818.
Erdmann, B., Die wissenschaftlichen Hypothesen über das Verhältnis von Leib und Seele, 1908.
Erdmann, E. (1805—92), Psychologische Briefe, 1851.
— Leib und Seele, 2. Aufl., 1849.
Erhardt, F., Metaphysik I, 1894.
— Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1897.
Eucken, R., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896.
— Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens, 1908.
Exner, S., Entwurf einer physiol. Erklärung der psychischen Erscheinungen.
Fechner, G. Th. (1801—87), Elemente d. Psychophysik, 1860; 2. Aufl., 1889.
— Über die Seelenfrage, 1861.
— Über die physikalische und philosophische Atomenlehre, 2. Aufl., 1864.
— Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879.
— Zend-Avesta, 2. Aufl., 1901 f.
— Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 1887.
— Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanzen, 1848, 2. Aufl., 1899.
Feldegg, F. von, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung, 1890.
Ferri, L. (1826—95), Del' idea dell' essere, 1888.
Ferrier, J. F. (1808—64), Works, 1875.
Feuerbach, L. (1804—72), Sämtliche Werke, 1846—57; neue Ausgabe, 1903 ff.
Fichte, J. G. (1762—1814), Sämtliche Schriften, 1845—46.
Fichte, J. H., Psychologie, 1864.
Fischer, J. C., Das Bewußtsein, 1874.
Flechsig, P., Gehirn und Seele, 1896.
Flournoy, T., Métaphysique et Psychologie, 1890.
Forel, A., Gehirn und Seele, 1894.
Forge, L. de la, Traité de l'esprit, 1664.

Fortlage, K. (1806—81), System der Psychologie, 1855.
Fouillée, A., L'évolutionisme des idées-forces, 1890; deutsch 1908.
— La psychologie des idées-forces, 1893.
Francé, R. H., Das Leben der Pflanze, 1905 ff.
— Der heutige Stand der Darwinschen Frage, 1908.
— Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklung I., 1907.
Frauenstädt, J. (1813—78), Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt, 1869.
— Über den Materialismus, 1856.
Fries, J. F. (1773—1843), System der Metaphysik, 1824.
— Handbuch der psychischen Anthropologie, 1837—39.
Fritzsche, R., Vorschule der Philosophie, 1906.
Frohschammer, J. (1821—93), Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses, 1877.
— Monaden und Weltphantasie, 1879.
Gassendi, P. (1592—1655), Syntagma philos.: Opera, 1658.
Goethe, J. W. v. (1749—1832), Werke, Hempelsche Ausgabe.
Goldscheid, R., Zur Ethik des Gesamtwillens I., 1903.
— Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, 1905.
— Der Begriff der Richtung: Annalen der Naturphilosophie VI., 1908.
Goldschmidt, L., Kant und Haeckel, 1906.
Gomperz, H., Die Welt als geordnetes Ereignis: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 118, 1901.
Göschel, K. F. († 1861), Der Monismus des Gedankens, 1832.
Green, Th. H. (1836—82), Philosophical Works, 1885.
Gros siehe Durand.
Grot, N. von, Der Begriff der Seele und der psychischen Energie: Archiv f. system. Philosophie, Bd. 4, 1898.
Gutberlet, C., Der mechanische Monismus, 1893.
Guyau, J. M. (1854—88), L'irréligion de l'avenir, 1887.
Haacke, W., Die Schöpfung des Menschen, 1895.
— Vom Strome des Seins, 1905.
Haeckel, E., Natürliche Schöpfungsgeschichte, 10. Aufl., 1902.
— Anthropogenie, 5. Aufl., 1903.
— Die Perigenesis der Plastidule, 1876.
— Ges. popul. Aufsätze aus d. Gebiete d. Entwicklungslehre, 2. Aufl., 1902.
— Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft, 1893.
— Die Welträtsel, 1899. Volksausgabe 1908.
— Die Lebenswunder, 1904. Volksausgabe 1906.
— Der Monistenbund: Das freie Wort IV., 1904.
— Der Kampf um den Entwicklungsgedanken, 1905.
— Monismus und Naturgesetz, 1906.
— Zellseelen und Seelenzellen, 1909.
Hamerling, R. (1830—89), Atomistik des Willens, 1891.
Hartley, D. (1704—57), Observations of Man, 1749.

Hartmann, Ed. von (1842—1908), Philosophie des Unbewußten, 10. Aufl., 1890.
— Kategorienlehre, 1896.
— Die moderne Psychologie, 1901.
— Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902.
— Die Religion des Geistes, 1882.
— System der Philosophie, 1907 ff.
Hauptmann, C., Die Metaphysik in der modernen Physiologie, 1893.
Hegel, G. W. F. (1770—1831), Werke, 1832 ff.
Heinrich, W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland, 1895.
Hellenbach, L. († 1887), Der Individualismus, 1878.
Hellpach, W., Die Grenzwissenschaften der Psychologie, 1903.
Helmont, J. B. van (1577—1644), Opera, 1648.
Helvétius, Cl. A. (1715—71), De l'homme, 1772.
— De l'esprit, 1758.
Heraklit (ca. 535—475 v. Chr.), Fragmente, hrsg. von Bywater, 1877.
Herbart, J. F. (1776—1841), Allgemeine Metaphysik, 1828.
Herder, J. G. (1744—1803), Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—91.
Hering, E., Über das Gedächtnis, 1870.
Heymans, G., Einführung in die Metaphysik, 1905.
— Zur Parallelismusfrage: Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, Bd. 18, 1898.
Hobbes, Th. (1588—1679), Opera philosophica, 1839—45.
— English Works, 1839—45.
Hodgson, S. H., The Metaphysic of Experience, 1898.
Höffding, H., Psychologie, 2. Aufl., 1893.
— Philosophische Probleme, 1903.
Hönigswald, R., E. Haeckel, 1900.
Holbach, P. H. D. v. (1723—89), Système de la nature, 1770.
Hoppe, E., Der naturalistische Monismus E. Haeckels, 1896.
Horneffer, E., Die Religion der Zukunft, 1908.
Hume, D. (1711—76), Works, 1870.
— Treatise. deutsch von Lipps, 1895.
Huxley, T. H. († 1895), Essays, 1892 ff.
Jaesche, G. B. († 1842), Der Pantheismus, 1826.
James, W., Pragmatismus, deutsch 1908.
— A Pluralistic Universe, 1909.
Janet, Paul (1823—99), Le matérialisme contempor. en Allemagne. 1864.
Jerusalem, W., Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., 1909.
Jodl, Fr., Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl., 1909.
— L. Feuerbach, 1904.
Joël, K., Der Ursprung d. Naturphilosophie aus d. Geiste d. Mystik, 1903.
— Der freie Wille, 1909.

Johannes Scotus Eriugena († 877), Opera, 1853. De divisione naturae, deutsch, Philos. Bibl.
Kabo, O., Entwicklung, 1909.
Kant, J. (1724—1804), Werke, hrsg. von Hartenstein, 1867—69.
Kassowitz, M., Allgemeine Biologie, 1892 ff.
— Welt, Leben, Seele, 1908.
Kauffmann, M. († 1896), Immanente Philosophie I., 1893.
Keibel, M., Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz, 1886.
Kern, B., Das Wesen des menschlichen Denkens, 2. Aufl., 1907.
— Das Problem des Lebens, 1909.
Kesselmeyer, R. A., Der ewige allgegenwärtige Stoff, 1895—97.
Keyserling, H. v., Das Gefüge der Welt.
Kirchner, Fr. († 1900), Metaphysik, 1879.
Klein, O., Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele, 1906.
König, E., Zur Theorie des psychophysischen Parallelismus: Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115.
Kramar, U., Die Hypothese der Seele, 1878.
Krause, Chr. Fr. (1781—1832), Vorles. über d. System d. Philos., 1828.
— Vorlesungen über die psychische Anthropologie, 1848.
Kries, J. von, Über d. materiell. Grundl. d. Bewußtseinserscheinungen, 1901.
Kroell, H., Die Seele im Lichte des Monismus, 1902.
Külpe, O., Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl., 1897; 4. Aufl., 1908.
Laas, E. (1837—85), Idealismus und Positivismus III., 1884.
Lachelier, J., Psychologie und Metaphysik, deutsch 1908.
Ladd, G. T., The Philosophy of Mind, 1895.
Ladenburg, Naturwissenschaftliche Vorträge.
Lamarck, J. (1744—1829), Philosophie zoologique, 1809; deutsch 1909.
Lamettrie (La Mettrie), J. O. de (1709—51), L'homme machine, deutsch 1909, Philos. Bibl.
Landauer, G., Skepsis und Mystik, 1903.
Lange, Fr. A. (1828—75), Geschichte d. Materialismus, 5. Aufl., 1896.
Lao-Tse (6. Jahr. v. Chr), Tao-te-king, deutsch 1870.
Lasson, A., Der Leib, 1898.
Lasswitz, K., Wirklichkeiten, 1900.
— Seelen und Ziele, 1908.
Laurie, S., Metaphysics, 1889.
Leclair, A. von, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882.
— Der Realismus der modernen Naturwissenschaft, 1879.
Leibniz, G. W. (1646—1716), Opera philosophica, ed. Erdmann, 1840.
— Die philosophischen Schriften, hrsg. von Gerhardt, 1875—90.
— Philosophische Hauptschriften, Philos. Bibl. 1904—6.
Lewes, G. H. (1817—78), Problems of Life and Mind, 1874—77.
Lipps, Th., Leitfaden der Psychologie, 2. Aufl., 1906.
— Philosophie und Wirklichkeit, 1908.

Lipps, Th., Weltanschauung und Naturwissenschaft, 1906.
Lloyd, A. H., Dynamic Idealism, 1898.
Lodge, O., Life and Matter, 1904, deutsch 1908.
Loewenthal, Ed., System und Geschichte des Naturalismus, 1897.
— Wahrer Monismus und Pseudomonismus, 1908.
Loofs, Fr., Anti-Haeckel, 5. Aufl., 1906.
Lotze, R. H. (1817—81), Mikrokosmus, 1856 ff., 1896 ff.
— Grundzüge der Metaphysik, 2. Aufl., 1887.
— Grundzüge der Psychologie, 5. Aufl., 1894.
Lucretius Carus (99—55 v. Chr.), De rerum natura, 1886; auch deutsch, Reclam.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen, 4. Aufl., 1903.
— Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 1896.
— Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 3. Aufl., 1897.
— Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., 1908.
Mainländer, Ph. (1841—76), Die Philosophie d. Erlösung, 1876—94.
Malebranche, N. (1638—1715), De la recherche de la vérité, 1712.
Marcus Aurelius (121—80 v. Chr.), In se ipsum, deutsch in der Universal-Bibl. u. Taschenausgabe.
Masci, Il materialismo psicofisico, 1901.
Maudsley, H., Die Physiologie und Pathologie der Seele, 1870.
Maupertuis, P. L. M. de (1698—1759), Oeuvres, 1756.
Maxwell, J. C. (1831—79), Matter and Motion, deutsch 1875.
May, W., Ernst Haeckel, 1909.
Mayer, Rob. (1814—78), Die organische Bewegung, 1845.
Messer, M., Die moderne Seele, 1902.
Meyer, J. B. (1829—97), Zum Streit über Leib und Seele, 1856.
Michelet, C. L. (1801—93), Anthropologie und Psychologie, 1840.
Mill, John Stuart (1806—73), An Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy, 1865.
Moebius, P. J. († 1907), Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie, 1906.
— Stachyologie, 1901.
Moleschott, J. (1822—93), Der Kreislauf des Lebens, 5. Aufl., 1876.
Mongré, P., Das Chaos in kosmischer Auslese, 1898.
Monist, The, hrsg. von P. Carus, 1890 ff.
Mullach, F. W. A., Fragmenta philosophorum Graecorum, 1860—81.
Müller, Al., Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. 47.
Münsterberg, H., Grundzüge der Psychologie I., 1901.
— Philosophie der Werte, 1909.
— Psychology and Life, 1899.
Nagel, O., Die Welt als Arbeit, 1909.
Nägeli, K. W. (1817—91), Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, 1877.
— Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, 1883.
Natorp, P., Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, 1888.

Natorp, P., Allgemeine Psychologie, 1904.
Nicolaus Cusanus (1401—64), Opera, 1565.
Nietzsche, Fr. (1844—1900), Werke, 1895 ff.
Noiré, L. (1829—89), Der monistische Gedanke, 1875.
— Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnistheorie, 1877.
— Aphorismen zur monistischen Philosophie, 1877.
Novalis (1772—1801), Schriften, 1900.
Oelzelt-Newin, A., Kosmodizee, 1897.
Oersted, H. Chr. (1777—1851), Der Geist in der Natur, 1850.
Oken, L. († 1851), Lehrbuch der Naturphilosophie, 3. Aufl., 1843.
Ostwald, W., Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus, 1895.
— Vorlesungen über Naturphilosophie, 2. Aufl., 1902.
— Grundriß der Naturphilosophie, 1908.
Paracelsus, Th. B. (1493—1541), Werke, 1658.
Parmenides (geb. um 515 v. Chr.), Περὶ φύσεως.
Pastor, W., Im Geiste Fechners, 1901.
Patritius, F. (1529—97), Nova de universis philosophiae . . . 1611.
Paulsen, Fr. (1846—1908), Einleitung in die Philosophie, 1892, 16. Aufl., 1906.
— System der Ethik, 6. Aufl., 1903.
Pauly, A., Darwinismus und Lamarckismus, 1905.
Peters, C., Willenswelt und Weltwille, 1883.
Petzoldt, J., Einführung in d. Philos. d. reinen Erfahrung, 1899—1904.
— Das Weltproblem, 1906.
Pfeiffer, F., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, 1854—57.
Pflüger, Die teleologische Mechanik der leblosen Natur, 1877.
Pikler, J., Physik des Seelenlebens, 1900.
— Das Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens, 1900.
Plato (427—347 v. Chr.), Werke, 1873. Deutsch in der Philos. Bibl.
Plotin († 270 n. Chr.), Enneaden, deutsch, 1878—80.
Pomponatius, P. (1462—1524), De immortalitate animae, 1516.
Porta, Simon († 1555), De anima, 1551.
Prel, C. du (1839—99), Monistische Seelenlehre, 1887.
— Entwicklungsgeschichte des Weltalls, 1882.
Preyer, W., Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme, 1880.
Priestley, J. (1733—1804), Disquisitions relating to matter and spirit, 2. ed., 1872.
Prince, M., The Nature of Mind, 1885.
Proklus (10—85 n. Chr.), Opera, 1820—25.
Radenhausen, Isis, 2. Aufl., 1870 ff.
Ratzenhofer, G. († 1904), Der positive Monismus, 1889.
Rau, A., Empfinden und Denken, 1896.
— Der moderne Panpsychismus, 1901.
Rehmke, J., Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880.
— Unsere Gewißheit von der Außenwelt, 1894.

Rehmke, J., Außenwelt, Innenwelt, Leib und Seele, 1898.
— Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1894.
Reinke, J., Die Welt als Tat, 2. Aufl., 1901 (dualistisch).
— Einleitung in die theoretische Biologie, 1902.
— Haeckels Monismus und seine Freunde, 1907.
Renouvier, Ch. (1818—1903), La nouvelle Monadologie, 1899.
Ribot, Th., Les maladies de la mémoire, 1881.
— Les maladies de la personnalité, 1885.
Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., 1904.
Riehl, A., Der philosophische Kritizismus, 1876—87, 2. Aufl., 1909 f.
— Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1903.
Ritter und Preller, Historia philosophiae graecae, Ed. VII, 1888.
Roberty, E. de, La recherche de l'unité, 1893.
— L'inconnaissable, 1889.
Robinet, J. B. (1735—1820), De la nature, 3. éd., 1766.
Rohde, E., Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2. Aufl., 1898.
Rolph, W., Biologische Probleme, 1884.
Romanes, J. († 1894), The World as an Eject, 1895.
Rosenkranz, K. (1805—79), Psychologie, 3. Aufl., 1863.
Royce, J., The World and the Individual, 1900.
Rülf, J., System einer neuen Metaphysik, 1888—97.
Runze, G., Metaphysik, 1905.
Schaller, J. (1810—68), Seele und Leib, 1855.
Schasler, M. († 1903), Anthropogonie, 1888.
Schelling, F. W. J. (1775—1854), Sämtliche Werke, 1856 ff.
Schellwien, R., Kritik des Materialismus, 1858.
— Wille und Erkenntnis, 1899.
Schiller, F. C. S., Riddles of the Sphinx, 1894.
— Humanism, 1903.
— Studies in Humanism, 1907.
Schleiden, M. J. († 1881), Über den Materialismus in den neueren Naturwissenschaften, 1863.
Schleiermacher, F. E. D. (1768—1834), Werke III. Dialektik, 1839. Psychologie, 1862.
Schmidt, F. J., Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie, 1901.
Schmidt, H., Monismus und Christentum, 1906.
— Der deutsche Monistenbund im preußischen Herrenhaus, 1907.
— Der Kampf um die Welträtsel, 1900.
Schneidewin, M., Die Unendlichkeit der Welt.
Schnehen, W. v., in: Der Monismus, hrsg. von Drews, I.
Schopenhauer, A. (1788—1860), Sämtliche Werke, Univers.-Bibl.
Schubert-Soldern, R. v., Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie, 1884.
Schuler, Der Pantheismus, 1884.
— Der Materialismus, 1891.

Schultz, J., Die drei Welten der Erkenntnistheorie, 1908.
— Die Maschinentheorie des Lebens, 1909.
Schultze, Fr., Die Grundgedanken des Materialismus, 1881.
— Philosophie der Naturwissenschaften, 1881—82.
Schuppe, W., Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik, 1894.
— Erkenntnistheoretische Logik, 1878.
Schwarz, H., Der moderne Materialismus, 1905.
Seneca, L. A. († 65 n. Chr.), Opera, 1852—53.
Sergi, G., La psychologie physiologique, 1888.
Snell, K., Die Streitfrage des Materialismus, 1858.
Socoliu, J., Die Grundprobleme der Philosophie, 1895.
Spaulding, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus, 1902.
Spencer, H. (1820—1904), System der synthetischen Philosophie, deutsch 1875—97.
Spiller, G., Die Urkraft des Weltalls, 1876.
Spinoza, B. de (1632—77), Opera, 1882—83. Deutsch in d. Philos. Bibl.
Spir, A. (1837—90), Denken und Wirklichkeit, 2. Aufl., 1877.
Stallo, J. B. († 1900), Die Begriffe u. Theorien der mod. Physik, 1900.
Stein, L., Die Psychologie der Stoa, 1886—88.
— Zur Genesis des Okkasionalismus: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. I, 1888.
— Der Sinn des Daseins, 1903.
— An der Wende des Jahrhunderts, 1899.
— Philosophische Strömungen der Gegenwart, 1909.
— Monismus und Dualismus, 1909.
Stern, L. († 1908), Philos. und naturwissenschaftl. Monismus, 1885.
Stern, L. W., Person und Sache I, 1907.
Stern, W., Kritische Grundlegung der Ethik, 1897.
Steudel, A. (1805—87), Philosophie im Umriß, 1871—84.
Steudel, F., in: Der Monismus, hrsg. von Drews, I.
Strauß, D. Fr. (1808—74), Der alte und der neue Glaube, 1872.
Strecker, W., Welt u. Menschheit v. Standpunkte d. Materialismus, 1891.
Strong, C. A., Why the Mind has a Body, 1903.
Stumpf, C., Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke. 2. Aufl., 1903.
Taine, H. (1828—93), De l'intelligence, 1870.
Tait, P. G., The Properties of Matter, 1886.
Tarde, G., Die sozialen Gesetze, 1908.
Telesius, B. (1508—88), De rerum natura, 1588.
Toland, J. (1670—1722), Pantheisticon, 1705.
Tönnies, Fr., Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887.
Turgot (1727—81), Oeuvres, 1808—11.
Ueberweg, F. (1826—71), siehe Brasch.
Ueberweg Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., 9.—10. Aufl., 1901 ff.
Unold, J., Der Monismus, 1908.
Vacherot, E. (1809—97), Le nouveau spiritualisme, 1884.
Vanini, L. (1585—1619), De admiratione naturae, 1616.

Venetianer, M., Der Allgeist, 1874.
Verworn, M., Allgemeine Physiologie, 1906.
— Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904.
Vetter, B., Die moderne Weltanschauung und der Mensch, 4. Aufl., 1903.
Vogt, C. (1817—95), Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854.
— Physiologische Briefe, 1847.
Vogt, J. G., Das Empfindungsprinzip und die Entstehung des Lebens, 1889.
— Die Kraft I.
— Der Realmonismus.
Volkmann, P., Erkenntnistheoret. Grundlagen der Naturwissensch., 1896.
— Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phänomenalistisch-monistische Bewegung der Gegenwart, 1909.
Voltaire (1694—1778), Oeuvres, 1785 ff.
Wagner, Ad., Geschichte des Lamarckismus, 1909.
Wagner, Rich., Äther und Wille, 1901.
Wagner, Rud. († 1864), Der Kampf um die Seele, 1857.
Wahle, R., Gehirn und Bewußtsein, 1884.
— Über den Mechanismus des geistigen Lebens, 1906.
Ward, J., Naturalism and Agnosticism, 1899.
Wentscher, M., Der psychophysische Parallelismus in der Gegenwart: Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 117.
Wiener, C., Atomenlehre, 1869.
Wiessner, A., Das Atom, 1875.
Wille, Br., Offenbarungen des Wachholderbaumes, Roman.
— Das lebendige All, 1905.
— Die Christus-Mythe, 1903.
Willy, R., Der Primär-Monismus, 1909.
Wittich, Monismus und Dualismus, 1908.
Wolff, H. (1842—1896), Kosmos, 1890.
Wollny, F., Der Materialismus, 1888.
— Apologie des Materialismus, 1890.
Wundt, W., Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5. Aufl. 1902 f.
— Grundriß der Psychologie, 5. Aufl., 1902.
— System der Philosophie, 2. Aufl., 1897; 3. Aufl., 1909.
— Essays, 1886.
— Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus: Philos. Studien, Bd. 10.
— Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 4. Aufl., 1906.
Wyneken, E. F., Das Ding an sich, 1900.
Ziegler, J. H., Die Struktur der Materie, 1908.
Ziehen, Th., Leitfaden der physiologischen Psychologie, 2. Aufl., 1893.
— Psychophysiologische Erkenntnistheorie, 1898.
— Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben, 1902.
Zöllner, C. F. (1834—82), Wissenschaftliche Abhandlungen, 1878—79.

Neu! | Kröners Taschenausgabe | Neu!

Schriften zur Förderung einer freien und
wissenschaftlich durchgebildeten Weltanschauung im deutschen Volke.

In Leinwand gebunden
1 Mark

Bisher erschienene Bändchen:

Epiktets Handbüchlein der Moral

nebst einer Auswahl seiner Unterredungen.
Mit einer Einleitung über die stoische Philosophie.
Taschenausgabe. :: In Leinwand gebunden 1 Mark

In Epiktet gipfelt die stoische Philosophie, die in ihrer grandiosen Folgerichtigkeit und Geschlossenheit als ein stolzes Denkmal griechischen Denkens vor uns steht, und die in Form und Inhalt anmutet wie ein durchaus modernes System der Welt- und Lebensanschauung, das auf Naturerkenntnis begründet ist und seine Vollendung findet im Ideal der Persönlichkeit.

Mark Aurels Selbstbetrachtungen

Taschenausgabe. :: In Leinwand gebunden 1 Mark

Die Selbstbetrachtungen des stoischen Kaisers Markus Aurelius Antoninus sind zu allen Zeiten als eines der schönsten Denkmäler des klassischen Altertums betrachtet worden. Zahllose Übersetzungen und Ausgaben legen Zeugnis ab für diese hohe Wertschätzung. In den Selbstbetrachtungen Mark Aurels fließt eine Hauptquelle der stoischen Philosophie, die in der würdigen Fassung dieser neuen Taschenausgabe vielen zu einer Quelle hohen Sinnes werden mag.

Seneca: Vom glückseligen Leben

Taschenausgabe. :: In Leinwand gebunden 1 Mark

Inhalt: 1. Vom glückseligen Leben. 2. Von der Gemütsruhe. 3. Von der Kürze des Lebens. 4. Trostschrift an Marcia. 5. Trostschrift an Helvia. 6. Aus den Briefen an Lucilius.

Wie Epiktet und Mark Aurel gehört der Erzieher Neros, Lucius Annäus Seneca, zu den hervorragendsten Vertretern und Darstellern der stoischen Philosophie in der römischen Kaiserzeit. Die Großartigkeit seiner Weltanschauung, die Erhabenheit seiner sittlichen Forderungen machen den Stoizismus schon an und für sich anziehend genug; in Senecas Darstellung wird sein Studium aber auch zu einem ästhetischen Genuß.

Ernst Haeckel: Die Welträtsel

Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.

Taschenausgabe. :: In Leinwand gebunden 1 Mark

Auf Anregung vieler Leser hat sich Haeckel entschlossen, diese neue und bequeme Taschenausgabe der „Welträtsel" zu veranstalten. Es kam dabei besonders in Betracht, den Inhalt einem größeren Kreise durch leichtere Darstellung und gefälligere Form zugänglich zu machen, überflüssige Zugaben zu entfernen und Wiederholungen auszuschalten, sowie viele Fremdwörter und verwickelte Ausführungen durch leichter verständliche zu ersetzen.

Möge auch diese neue Taschenausgabe dazu dienen, das Licht der Aufklärung in immer weitere Kreise zu tragen und viele denkende Leser anregen, sich selbsttätig an der Lösung der großen „Welträtsel" zu beteiligen.

B. Carneri: Der moderne Mensch

Versuche über Lebensführung.

Taschenausgabe. :: In Leinwand gebunden 1 Mark

Inhalt: Die Dankbarkeit. – Arbeit. – Egoismus. – Gerechtigkeit. – Nervosität. – Leidenschaft. – Gemeinsinn. – Gottesidee. – Wahrhaftigkeit. – Sittlichkeit. – Liebe. – Familie. – Phantasie. – Mäßigkeit. – Ehrgefühl. – Tod. – Duldsamkeit. – Charakter. – Weisheit. – Kunst. – Humor.

Das vortreffliche Buch erfüllt in wahrhaft klassischer Form seinen Zweck, das sittliche Leben des Menschen auf der Grundlage monistischer Weltanschauung auszugestalten. Alles Theoretische vermeidend, dagegen die praktischen Gesichtspunkte stark betonend, ergänzt es Haeckels Welträtsel aufs glücklichste.

Wohltuend ist der kräftige Zug von gesundem Optimismus, welcher die Grundlage der in dem Buch zum Ausdruck kommenden Lebensauffassung des Verfassers bildet. Diese Lebensfreudigkeit verdankt er der Erkenntnis der beiden höchsten sittlichen Werte des Daseins: der Arbeit und der Liebe.

Kröners Taschenausgabe ist zu beziehen durch alle Buchhandlungen, welche die Bändchen auf Verlangen auch zur Ansicht liefern. Wo der Bezug auf Hindernisse stößt, wende man sich direkt an die Verlagshandlung

Alfred Kröner Verlag in Leipzig.

:: Kröners :: Volksausgabe

Schriften zur Förderung einer freien und wissenschaftlich durchgebildeten Weltanschauung im deutschen Volke.

Jeder Band **1 Mark** eleg. kartoniert.

Bisher erschienene Bände:

Die Entstehung der Arten

Von **Charles Darwin**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Darwins epochemachendes Hauptwerk muß Gemeingut der gebildeten Menschheit werden. Die Volksausgabe soll das Ihrige dazu beitragen.

Abstammung des Menschen

Von **Charles Darwin**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Darwins Abstammung des Menschen erscheint hier in einem Bande, welchem die Geschlechtliche Zuchtwahl als zweiter folgt.

Geschlechtliche Zuchtwahl

Von **Charles Darwin**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

In anziehender Weise ist in diesem Werke eine Menge biologischer Details zu einer Urgeschichte der Liebe verarbeitet, wie sie seit Darwin nicht wieder gegeben wurde. Die sexuelle Frage, die Frauenfrage, die Probleme der Rassenverbesserung finden hier ihre biologische Grundlegung.

Reise um die Welt

Von **Charles Darwin**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

In dieser Reisebeschreibung tritt uns nicht allein die liebenswürdige Persönlichkeit Darwins entgegen, sondern wir können auch die Wege erkennen, auf denen er zu seinen Vorstellungen gelangte. Die anziehende, klare Schilderung dieser Südseereise macht das Buch zu einer wertvollen Gabe auch für die heranwachsende Jugend.

Das Wesen d. Christentums

Von **Ludwig Feuerbach**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

So tief wie Feuerbach hat noch niemand wieder das wahre Wesen des Christentums, der Religion überhaupt erfaßt, als welches er das Wesen der Menschheit und Menschlichkeit selbst erkannt hat.

Das Wesen der Religion

Von **Ludwig Feuerbach**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Feuerbachs Vorlesungen über das Wesen der Religion enthalten die Synthese seiner religions- und naturphilosophischen Gedanken und in vieler Hinsicht das abgerundetste Bild seiner ganzen Weltanschauung.

Die Welträtsel

Von **Ernst Haeckel**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Haeckels „Welträtsel" oder Studien über monistische Philosophie sind für die denkenden, ehrlich die Wahrheit suchenden Gebildeten aller Stände bestimmt; sie enthalten den Abriß einer zeitgemäßen, naturwissenschaftlichen Weltanschauung.

Die Lebenswunder

Von **Ernst Haeckel**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Die „Lebenswunder" bilden eine Ergänzung der „Welträtsel". Während in letzteren die allgemeinen Grundfragen der gesamten Naturerkenntnis beleuchtet werden, beschränken sich die Lebenswunder auf das Gebiet der organischen Naturwissenschaft, der Lebenskunde.

Kröners Volksausgabe

Kritik der reinen Vernunft

Von **Immanuel Kant**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Diese neue Ausgabe bringt die „Kritik der reinen Vernunft“ in der Fassung der zweiten Auflage von 1787, die als Kants letztwillige und endgültige zu bezeichnen ist.

Zoologische Philosophie

Von **Jean Lamarck**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Lamarck hat zum ersten Male die Deszendenzlehre als selbständige wissenschaftliche Theorie durchgeführt und als die naturphilosophische Grundlage der ganzen Biologie festgestellt.

Geschichte d. Materialismus

Von **F. A. Lange**

Volksausgabe :: :: Preis 2 Mark

Langes Geschichte des Materialismus ist ein Buch, welches wohl geeignet erscheint, zur Klärung der Begriffe in den Weltanschauungskämpfen der Gegenwart wesentlich beizutragen.

Aphorismen

Von **Arthur Schopenhauer**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Schopenhauer versteht unter „Lebensweisheit“ die Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen und erkennt als die einzig mögliche Lebensbefriedigung die auf uns selbst gerichtete Tätigkeit.

Die Ethik

Von **Baruch Spinoza**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Die Idee der Einheit des Alls, die hier mit durchdringendster Verstandesschärfe, verbunden mit der grenzenlosesten Uneigennützigkeit und reiner Menschlichkeit, ausgesprochen ist, wird den Leser vom ersten Augenblick an in den Bann dieses Weisen schlagen, der sich zum Gipfel des Denkens emporgehoben hat.

Voltaire

Von **David Friedrich Strauss**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Die interessanteste literarische Persönlichkeit des 18. Jahrhunderts hat hier einen kongenialen Biographen gefunden. Für das Studium Voltaires und Frankreichs im 18. Jahrhundert ist das Werk unentbehrlich, um so mehr, als die Voltaire-Forschung nach Strauß keine nennenswerten Fortschritte gemacht hat.

Das Leben Jesu

Von **David Friedrich Strauss**

Volksausgabe :: :: Preis 2 Mark

Das „Leben Jesu“ von Strauß bezeichnet eine neue Epoche nicht nur in der Theologie, sondern in unserer religiösen Erkenntnis überhaupt, einen Wendepunkt in unserer gesamten religiösen Kultur.

Der alte und der neue Glaube

Von **David Friedrich Strauss**

Volksausgabe :: :: Preis 1 Mark

Dem „Leben Jesu“ gegenüber geht Strauß im „alten und neuen Glauben“ noch einen Schritt weiter und bekennt sich freimütig zu einer modernen monistischen Weltanschauung.

Nicht nur an **wissenschaftlichen Kenntnissen**, sondern auch an **Selbsterkenntnis** und **Charakterkraft** soll das deutsche Volk zunehmen, und auch dazu soll Kröners Volksausgabe das Ihrige beitragen.

Alfred Kröner Verlag in Leipzig.

670850

Philos.H Eisler, Rudolf
E36382ge Geschichte des Monismus.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED